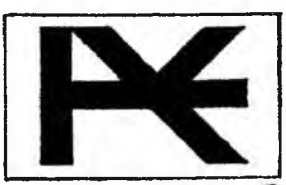
Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Angelo Poliziano,
Giovanni Pico della Mirándola, Pietro Pomponazzi,
Baltasar Castiglione, Francesco Guicciardini:

# Humanismo y Renacimiento

Selección de Pedro R. Santidrián

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



© De la selección, traducción, introducciones y notas:
Pedro Rodríguez Santidrián
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1986
Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-0188-8
Depósito legal: M. 26.097-1986
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

*A Florencia, capital cultural*
*de Europa*

Volver al Renacimiento y traerlo hasta nosotros —no con mentalidad arqueológica— es una exigencia apremiante de todo hombre que busca en la historia sus orígenes y su futuro. No son pocos los que ven en nuestro tiempo un clima, un desasosiego, una búsqueda y un cambio semejantes a los de los siglos XV-XVI. Hay también una crítica, una contestación, un rechazo de la situación y de la cultura que nos rodea. Buscamos nuevos modelos y nuevas formas de sociedad. Necesitamos una nueva interpretación del mundo, de la naturaleza y del hombre. Tratamos de proyectar nuestro futuro en utopías de las más variadas formas. Y sobre todo andamos buscando un nuevo orden humano a partir de un hombre y de una sociedad nuevos.

El Renacimiento —cualquiera que sean sus límites históricos, sus causas y su plural originalidad— representa un proceso de cambio en la actitud humana frente al mundo y a la vida. Representa, sobre todo, el alumbramiento de un hombre nuevo. Literatos, humanistas, filósofos, hombres de ciencia, políticos e historiadores están

convencidos de que ha nacido una nueva época que supone una ruptura con el mundo medieval inmediato. Y el significado de este cambio lo ven en «el renacimiento» de un espíritu, de un hombre y de un estilo propio de la edad clásica greco-romana.

El Renacimiento es una vuelta a la historia —que es como volver al origen del hombre— para encontrar en ella las razones profundas del cambio. En una época de crisis como la nuestra es peligroso robinsonear partiendo de cero, buscar el cambio en el vacío, tanto hacia adelante como hacia atrás. Los hombres del Renacimiento —siguiendo la frase de Erasmo: *vetera instauramus, nova non prodimus,* «instauramos lo antiguo, no producimos novedades»— desencadenaron el proceso revolucionario más pacífico y transformador de la historia.

En efecto, el Renacimiento es un fenómeno cultural y humano «proteico y camaleóntico», para emplear la misma expresión que Pico de la Mirándola aplicaba al hombre. Nace un arte nuevo, una ciencia nueva, un mundo nuevo, un hombre nuevo; aparece una nueva visión de la historia, la política, la religión y en general de las relaciones humanas.

Hace ahora unos cuarenta años, Ortega y Gasset —caballero andante de la filosofía y del problema español— salía a los campos de España proponiendo un nuevo modelo de educación y de humanidad. Y no se le ocurrió otra cosa más que proponer a Leonardo da Vinci, el gran genio renacentista, como el modelo y paradigma de los nuevos tiempos. «Leonardo fue hombre universal, literato, filósofo, pintor, arquitecto, conjunción de arte y geometría, de justeza y de belleza.» Y todo esto fue el Renacimiento. Junto a Leonardo, podemos presentar innumerables figuras que proyectan hacia nosotros su fuerza, su inspiración, su vida y su obra.

Sin querer hipostasiar los valores del Renacimiento —mucho menos caer en la ingenuidad de la exaltación

o denigración total, como se ha hecho—, creo que lo más importante que se puede decir de él es que hizo del hombre el protagonista de todas las cosas. Podemos aplicarle lo que Burckhardt dice del gran renacentista León Battista Alberti: «Pretendióse que su mirada penetraba en el interior del hombre, pues dominaba la ciencia del rostro humano. Se sobreentiende que toda su personalidad estaba sostenida por una forma de voluntad intensísima. Como los más grandes entre los grandes del Renacimiento, decía también él que "los hombres, si quieren, lo pueden todo"» *(La cultura del Renacimiento).*

Agnes Heller [1] ha resumido la antropología del Renacimiento en la respuesta a estas dos preguntas: «¿Qué es el hombre?» y «¿De qué es capaz?». «Todo aquello que los pensadores renacentistas creen y afirman del hombre se transforma en las modalidades y atributos del "eterno humano" y el "universal humano". El Renacimiento descubre que el hombre es *libertad* —libre albedrío— entendida ahora no simplemente como capacidad de obrar el bien o el mal, sino como capacidad de infinitas alternativas. Para unos la culminación de la libertad era el *autodominio absoluto;* para otros, la *humanización del conjunto de instintos y pasiones;* para éstos significaba la *toma total de autoconciencia;* para aquéllos la *reproducción completa del macrocosmos en el microcosmos;* hubo quienes interpretaron el libre albedrío o la libertad como *la toma de conciencia de las facultades esenciales de uno mismo,* para considerarla otros como *el dominio del mundo exterior de la naturaleza objetiva*» [2].

El concepto de hombre del Renacimiento queda resumido en todos estos factores, pero sobre todo en «la toma de conciencia de sus facultades esenciales». ¿Cuáles son esas facultades esenciales? ¿Y cuáles los medios para obtenerlas? La respuesta nos la darán casi todos los escritores del tiempo.

---

[1] Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento,* pp. 432 y ss., Barcelona, 1980.

[2] *Ibid.,* p. 450.

Respecto a la segunda pregunta, he aquí la respuesta de Bruno: «Los dioses habían dado al hombre la inteligencia y las manos y lo habían hecho semejante a ellos, otorgándole una facultad sobre los demás animales; y ésta consiste no sólo en poder obrar según la naturaleza y lo normal, sino también al margen de las leyes de ésta; así formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes con el ingenio, con esa libertad sin la cual no habría dicha semejanza, vino a erigirse en dios en la tierra»[3]. La *inteligencia y el trabajo o las manos* son las dos armas o medios de que dispone el hombre para llegar a ser lo que quiera, para culminar su libertad.

Y las «facultades esenciales» que el Renacimiento ve en el hombre son: *la creación,* primer fruto de la libertad. La creación en el trabajo, en el arte, en la ciencia, en la técnica, en la política. La transformación del espacio y del universo. *Autocreación:* la posibilidad de hacerse lo que él quiera: el hombre no tiene límites a sí mismo. *Versatilidad:* «en la potencia del hombre —dirá Nicolás de Cusa— existen todas las cosas según el modo particular de ésta. Todo es humano en la humanidad, al igual que es universal todo el universo. El mundo nuestro es humano en su existencia...»[4]. *Insatisfacción e ilimitación:* «Vemos que en virtud de una fuerza natural, los intelectos se afanan por conocer todas las verdades y la voluntad de todos por conocer y gozar de todas las bienaventuranzas» (Ficino).

El tema del hombre «proteico y camaleóntico» fue la preocupación constante del Renacimiento, que creó y recreó las fórmulas más diversas: el hombre «mensura mundi», «Cupula mundi», «copula mundi»; el hombre «simiente de todas las posibilidades». El hombre «dios»: «Así el hombre no desea ni superiores ni iguales, ni que nada se le excluya de su dominio. Estado semejante es únicamente el de Dios. En consecuencia, busca el estado divino»[5].

[3] Bruno, *Spaccio della Bestia Trionfante.*
[4] Nicolás de Cusa, *De Coniecturis,* II, 14.
[5] Marsilio Ficino, *Theologia Platonica.*

Al mismo tiempo, el Renacimiento busca modelos de humanidad en los que conformar la propia vida. El estoicismo y el epicureísmo, junto con el cristianismo primitivo, serán las fuentes de estos modelos. «Sócrates y Jesús forman juntos el paradigma moral del Renacimiento» [6]. A su lado —pero en línea inferior— están Adán, Moisés, David, María, Prometeo, Bruto, Alcibíades y un largo etcétera del mundo cristiano y pagano grecorromano. «La fusión de ambas figuras universales, democráticas y preceptoras de la humanidad, o bien su hegemonía paralela como héroes míticos dominantes fue la forma más abstracta y al mismo tiempo más tangible en que se llevó a cabo la síntesis de tradición cristiana y tradición clásica. Fue la piedra angular del proceso de secularización, de la aparición de cierto nivel de autonomía humana y de la resurrección moderna de los ideales estoico-epicúreos» [7]. El humanismo trabajaría a lo largo de más de dos siglos por proyectar y transmitir estos ideales del hombre. Ficino, Pico de la Mirándola, Castiglione, Bruno, en Italia; Montaigne, Erasmo, Moro, Vives, en el resto de Europa, no harán más que crear y provocar este «hombre nuevo» surgido de los principios eternos que se encuentran en el mundo antiguo. Los distintos matices que cada uno de ellos da a su visión del hombre no hacen más que acentuar el proyecto de hombre que buscaban.

Es este estudio del hombre —como protagonista de todo— lo que da sentido al Renacimiento y lo que le caracteriza desde el principio hasta el fin. Ello nos obliga a explicar cómo surgió y evolucionó esta corriente de pensamiento conocida como *humanismo*.

Es difícil —por no decir imposible— dar una definición de *humanismo*. La palabra creada a principios del siglo XIX por Niethammer para insistir en el valor forma-

[6] Agnes Heller, *op. cit.*, pp. 145 y ss.
[7] *Ibid.*, p. 147.

tivo de los clásicos latinos y griegos frente a la pujanza de la ciencia y de la técnica modernas, tiene hoy connotaciones diversas. Ciñéndonos al *humanismo renacentista,* podemos decir que fue un movimiento que buscaba mediante la enseñanza de las humanidades —*studia humanitatis:* gramática, retórica, historia, poesía, filosofía, etc.— el cultivo de las facultades del hombre. El ideal educativo humanista a su más alto nivel fue el del pleno desarrollo de la personalidad. La literatura antigua —griega y latina, fundamentalmente— fue considerada como el principal medio de educación. Las distintas interpretaciones del hombre —tal como hemos visto en páginas anteriores— dan lugar a las distintas formas o corrientes humanistas. Lo que hace imposible hablar de humanismo unívocamente, y sí de humanismos que tienen como base común el estudio y la educación del hombre.

No cabe en esta breve introducción plantear si el humanismo es una filosofía. Algunos autores han afirmado que el «humanismo es la filosofía del Renacimiento». Otros, por su parte, reconociendo el aspecto literario, niegan el aspecto filosófico. «En efecto, el humanismo —el humanismo renacentista— no es, propiamente hablando, una tendencia filosófica, ni siquiera un nuevo estilo filosófico...» «Por otro lado, no es justo concluir que los humanistas renacentistas no tuvieran nada que ver con la filosofía. Por lo pronto, hay un aspecto de su actividad —la filosofía moral, intensamente cultivada por los humanistas— a la que no puede negarse importancia filosófica» (J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía, Humanismo).*

Tampoco entramos en la originalidad del humanismo. Kristeller ha podido afirmar que característico de los humanistas fue el «haber heredado muchas tradiciones de los maestros medievales de gramática y retórica, los llamados *dictadores,* y el haber agregado a tales tradiciones la insistencia del estudio e imitación de los autores latinos. Muy en particular el humanismo italiano fue un ciceronismo...».

Cabe hablar, no obstante, de un carácter y un aliento común a todos los humanismos renacentistas. Lo asumió

el Petrarca al afirmar que el humanismo supone un programa de lucha por el retorno de la antigüedad que entraña una rebelión cultural y una esperanza, más que un resultado. Este programa de recuperación cultural de la antigüedad establece que el objetivo básico es el conocimiento del hombre y el sentido de la vida, aplicando el principio de Sócrates de «bajar la filosofía del cielo a la tierra, al hombre». La antigüedad no está constituida por un solo hombre y maestro —en este caso Aristóteles—, sino por múltiples autores: Cicerón, Séneca, Virgilio, Horacio, Tucídides, Tácito, Tito Livio, etc. Y sobre todo Platón, a quien desconoció la Edad Media, que prefirió a Aristóteles. En este sentido, los humanistas nos dirán que ningún filósofo posee el monopolio de la verdad. Si es que se puede llegar a la verdad, se ha de encontrar en las diferentes filosofías, todas ellas perfectamente válidas. El humanismo vuelve a Platón, a Aristóteles, a Sócrates y a las distintas escuelas morales del helenismo, sin olvidar las grandes corrientes orientales que giran en torno al pitagorismo, judaísmo, cristianismo, etc.

El humanismo establece, finalmente, la concordia entre la cultura clásica y el cristianismo. El principio de la vuelta *ad fontes* «les demuestra que la enseñanza sobre el hombre, la vida y la virtud que aparece en los autores clásicos es perfectamente integrable en el cristianismo» [8].

Visto así el humanismo es un ideal, un quehacer, un método y unos principios que animan e impulsan la tarea de los llamados *humanistas* de los siglos XV y XVI, fundamentalmente.

El humanismo como fenómeno cultural y humano es una corriente que invade Europa durante los siglos XV-XVI. Pero es en Italia donde el fenómeno adquiere caracteres

[8] Sobre humanismo y cristianismo se ha escrito mucho. Para el tema del humanismo italiano y el cristianismo, ver José M.ª Valverde y otros, *Historia del pensamiento*, vol. 2, Barcelona, 1984.

propios y bien definidos. El humanismo italiano será objeto constante de estudio, de imitación y exportación a toda Europa. Es aquí donde florecen toda clase de humanismos, y donde encontramos los humanistas pioneros.

Desde Dante (1265-1321), y sobre todo desde Petrarca (1304-1374) y Boccacio (1313-1375), los hombres de Italia ven alumbrar una nueva era. Es Petrarca el profeta y mensajero de esta nueva edad:

*Almas bellas y amigas de virtud*
*poseerán el mundo y después veremos que se hace*
*todo de oro y lleno de obras antiguas.*

Petrarca, considerado como el «primer hombre moderno», abre las puertas al programa humanista que comienza en las diversas repúblicas y estados italianos —sobre todo en Florencia— a finales del siglo XIV. Es Coluccio Salutati (1331-1406), canciller de la república florentina, quien primero tiene conciencia del valor educativo de los nuevos ideales. Fue Florencia la que recibió a tres hombres decisivos para el futuro movimiento humanista. M. Crisoloras, bizantino (1350-1415), que aparece en Florencia en 1394 y fue considerado como el legendario fundador de los estudios griegos. Dejó una pléyade de discípulos, entre ellos Bruni, Vergerio, Palla Strozi, Nicolini, etc. El segundo, también bizantino, fue Argyropulos (1415-1487), que tuvo una cátedra en la Universidad de Florencia y explicó a Aristóteles y Platón. Tuvo una considerable influencia en tres hombres clave en la historia florentina de esta época: Lorenzo de Médicis, Ficino y Policiano. El tercero fue Gemisto Plethon (1355-1452), que ejerció una influencia decisiva en el Renacimiento italiano. Su apasionado platonismo creó un coro de admiradores en torno a Platón. Estos hombres trajeron a Italia —y a Florencia en particular— la noticia de una sabiduría y de un mundo antiguo, de una «metensomatosis» o renacimiento.

En Florencia —y en toda Italia en general— aparecen escuelas dedicadas a desenterrar del olvido a los autores

griegos y latinos, en su mayor parte desconocidos en la Edad Media. Aristóteles, Platón sufren nuevas versiones directas del griego. Aparecen por primera vez versiones completas de Plutarco, Plotino, Hermes Trismegisto, Diógenes Laercio, Lucrecio, Arquímedes, Tolomeo, Galeno, etc., así como de los latinos: Cicerón, Séneca, Tito Livio, Tácito...

El movimiento humanista florentino adquiere toda su pujanza durante la dinastía de los Médicis: Cósimo (1389-1464) y Lorenzo (1449-1492), conocido con el nombre de *El Magnífico,* quienes hacen de Florencia el centro del humanismo, del arte y de la ciencia del Renacimiento. En torno a su corte viven los autores antes citados, amén de otros como Pietro Paolo Vergerio, Poggio Bracciolini, Bruni, Traversari, Francesco Filelfo, Pier C. Decembrio, Ermolao Bárbaro, Ficino, Pico de la Mirándola, Poliziano, J. Pontano, Jacopo Sannazzaro, León Battista Alberti y otros muchos sobre los cuales volveremos más adelante.

No hemos de creer que el movimiento humanista fuera un movimiento hacia atrás, al descubrimiento, conocimiento e interpretación del mundo clásico. El interés de los humanistas por los clásicos no fue meramente de índole erudita, sino que buscó un designio práctico. Los humanistas pusieron el acento en el *ideal* de la elegancia literaria. Consideraron a los autores griegos y romanos como el medio óptimo para conseguir un estilo perfecto en prosa y verso. Y de la forma pasaron al contenido, hasta informar toda la vida intelectual. Tampoco la investigación del pasado les hizo olvidar las exigencias del presente.

Así vemos cómo el humanismo florentino se distingue por su «carácter laico, urbano y civil. Es obra de ciudadanos y funcionarios de la república. Este humanismo desarrolla la recuperación de la antigüedad en estrecha relación con el mundo de la ciudad, y con los valores y opciones políticas de la aristocracia económica que gobierna la ciudad. Sus intereses, además de los literarios, filológicos y éticos, se extienden a la historia, la política y la economía. Si ideal —en el marco de una concepción

optimista del hombre— es el ciudadano capaz de juntar la vida activa (economía política) y la vida contemplativa (el estudio), expresión del hombre integral, cuyo modelo encuentra Bruni en Cicerón» [9].

Resumiendo: el movimiento humanista se nos aparece actualmente como el rasgo más original de la cultura del Renacimiento. Su ideal educativo, vigente hasta el siglo XVIII, perdura todavía en algunos de sus elementos —como la fe en el progreso, la fe en el hombre integral, universal— en nuestros días.

No estará de más, para terminar este punto, señalar no sólo los ideales y puntos de mira del humanismo, sino también sus logros. El humanismo produjo hombres admirables, capaces de ser arquetipos para todos nosotros. El primero que salta a la vista sería Leonardo, para quien «el hombre era el modelo del cosmos». Junto a él cabría señalar infinidad de otros que encarnaron —como el David de Miguel Angel en la Plaza de Florencia— la belleza, la fortaleza, la armonía, la proporción, la inteligencia, la superioridad, en una palabra, todo aquello que es esencial al hombre. Es fascinante asomarse a la galería de hombres ilustres creados por el renacimiento humanista. Podemos decir que nunca un ideal humano tuvo tanto poder de hacer realidad lo que sólo parecía un intento pedagógico.

De los muchos tipos de hombre creados y vividos por el renacimiento humanista —el *Cortesano* de Castiglione, el *Príncipe* de Maquiavelo, el *Soldado cristiano* de Erasmo, el *crítico y escéptico* de Montaigne, el *utopiano* de Moro, y muchos otros—, yo prefiero el hombre cuyo retrato nos ha dejado Burckhart en la persona de León Battista Alberti: «Desde su infancia fue el primero en todo aquello que es digno de encomio. De su habilidad en toda índole de ejercicios físicos y gimnásticos se nos cuentan cosas increíbles. Con los pies juntos saltaba por encima del hombro de una persona; en la catedral lanzaba al aire

---

[9] Véase *Historia del pensamiento,* vol. 2, y, sobre todo, J. R. Hale, *Enciclopedia del Renacimiento italiano,* voces *Médici, Humanismo, Renacimiento,* etc., Alianza Ed., Madrid, 1984.

una moneda y se la oía retiñir en las bóvedas más altas; los corceles más vigorosos se estremecían y temblaban aterrorizados cuando eran cabalgados por él. En tres cosas quería aparecer impecable: en el andar, en el cabalgar y en el hablar... Y cuanto sabía y poseía íntimamente, lo comunicaba sin la menor reserva, como hacen siempre las naturalezas realmente generosas: hasta hizo donación gratuita de sus más grandes invenciones» (Burckhardt, *La cultura del Renacimiento).*

Admirado de un portento semejante, Landino pudo decir: «¿Dónde colocaré a Battista Alberti? ¿En qué categoría de sabios lo situaré?» «Erudito humanista, naturalista, matemático, arquitecto, criptógrafo, pionero del uso de la lengua vernácula y autor de pastiches latinos, transformó también con sus tratados sobre pintura y arquitectura, la teoría y la práctica de las artes visuales. Alberti escapa a cualquier encasillamiento» [10]. Representa sin duda alguna a ese «homo universalis» que era la meta ideal del Renacimiento humanista.

Después de esta breve introducción no es difícil comprender la elección y el contenido de *Humanistas del Renacimiento italiano.* Para nosotros sigue en pie la eterna pregunta por el hombre. Necesitamos también recuperar la historia dándole una interpretación que sirva para el futuro. Este es el principal valor de la vuelta al renacimiento humanista. Creemos que nos puede dar una respuesta y una orientación.

Hay además otra razón importante. Los hombres creadores de la «modernidad» y de sus ideales más perennes yacen en la tumba del olvido. Apenas si aparece su nombre dentro de un texto académico o de una cita erudita. Su obra —de difícil acceso, tanto por la escasez de ediciones como por haber sido escrita en latín o en italiano antiguo— merece salir a la luz y que corra en manos del

[10] *Enciclopedia del Renacimiento italiano,* voz *Alberti.*

público ávido de conocer las fuentes de una manera directa y personal.

A nadie se le oculta la enorme dificultad de ofrecer todo el pensamiento humanista italiano, con su inmenso abanico de características y matices. Teníamos por delante dos siglos largos —del XIV al XVI—, con una riqueza inmensa que estaba pidiendo un desempolvamiento y acercamiento a nosotros. Estaban además las dificultades de clasificación de textos y autores. Sabido es que el concepto *humanista* es un tanto vago, y por lo mismo muy amplio. ¿Podíamos identificarlo simplemente con *literato* o con estudioso del arte o pensamiento antiguo?

Es evidente que desde Petrarca y Boccacio encontramos en Italia una legión de humanistas-literatos-eruditos, traductores, maestros, pedagogos, etc., que llenan los siglos XIV, XV y XVI. A los ya señalados en páginas anteriores tendríamos que añadir ahora no sólo los de Florencia, sino también los de Italia entera. La antología de formulaciones del hombre y de la vida humana sacada de los humanistas italianos sería luminosa para ilustrar este tema del hombre que estamos estudiando. Pienso, por ejemplo, en la formulación de la misión divina de Mannetti: *Agere et intelligere:* lo propio del hombre es obrar y comprender. Y otras.

Puestos ya en la alternativa de elegir —lo más doloroso, como decía Ortega—, tuvimos que decidirnos por los que a nuestro juicio mejor han penetrado y expresado el tema del hombre. Aquellos humanistas que nos dan su interpretación del hombre desde una óptica nueva. Hemos elegido en primer lugar los siglos XV-XVI, el llamado *quattrocento* y *cinquecento.* Hemos acudido sobre todo a Florencia, tratando de sorprender el mundo y el milagro florentino de estos dos siglos. Estamos convencidos de que no se puede hablar de humanismo y de su interpretación del hombre sin estudiar lo que pasó en Florencia.

La búsqueda del hombre, en efecto, su concepción e interpretación preside el criterio fundamental de nuestra selección. Se trata, claro está —como hemos podido ver

a lo largo de las páginas anteriores—, tanto del «homo universalis» como del «homo modernus». Nos interesa conocer la naturaleza humana como tal, *ut sic,* y el hombre concreto al que nuestros autores veían actuar. En esta búsqueda e interpretación del hombre, muchos nombres y autores habrían cabido dentro de una antología. Pienso, por ejemplo, en el mismo L. B. Alberti en su obra en prosa italiana *De la familia,* de carácter filosófico y didáctico, tendente a perfeccionar humanísticamente al hombre en la sociabilidad y las virtudes. En igual sentido son interesantes ensayos, comedias, cartas, poemas —en latín e italiano— en que el tema del hombre renacentista e italiano, laico y eclesiástico aparece lleno de color y de vida.

Otro ejemplo concreto —e imprescindible— sería el del mismo Maquiavelo. Sus obras, sobre todo en *El Príncipe* y *La mandrágora, El arte de la guerra,* etc., constituyen piezas fundamentales en la interpretación del hombre. Maquiavelo siente por la antigüedad una admiración superior a la de los mismos humanistas, ya que por encima de la imitación del arte de los clásicos erige su valor modélico en el obrar, en el regir y en el combatir. Otros ejemplos extremos situados al comienzo y al final del renacimiento humanista serían el mismo Leonardo da Vinci (1452-1519), Giordano Bruno (1548-1600) y Galileo Galilei (1564-1642). Por su osada interpretación del universo, de la historia y del hombre, Bruno merecía un destacado lugar dentro de una antología del hombre. El lector comprende perfectamente las razones de la exclusión de nuestra antología de estos autores bien conocidos. Sus obras han pasado ya de las manos de eruditos y de una élite a ser un poco patrimonio común del lector medio.

No quiero pasar por alto tampoco la figura tan simpática y tan popular durante todo el renacimiento humanista de Bracciolini, Poggio (1380-1459), una de las primeras figuras del primer humanismo florentino. Representa al típico humanista buceador de manuscritos, traductor e intérprete de la antigüedad, sobre todo latina. Sus libros

—*Sobre la avaricia, Sobre las vicisitudes de la fortuna* y *Contra los hipócritas,* etc.— contienen una gran cantidad de datos sobre la sociedad y el hombre de su época. Su *Facetiae* (chistes, bromas), fue un libro de historias indecentes conocido por todo el Renacimiento, una especie de *Diccionario secreto,* a voces.

Una vez expuestos los criterios de la selección, vengamos ya al contenido de nuestra antología. Hemos elegido siete humanistas del *quattrocento* y del *cinquecento*. Los autores en cuestión son Lorenzo Valla (1407-1457), Marsilio Ficino (1433-99), Pico de la Mirándola (1463-94), Angelo Poliziano (1454-94), Pietro Pomponazzi (1462-1524), Baltasar Castiglione (1478-1529) y Francesco Guicciardini (1482-1540).

De todos ellos daremos un resumen biográfico y una exposición del contenido y finalidad de la obra que traducimos. No obstante, en esta introducción haré una breve presentación de los mismos, destacando su aspecto característico.

1) Lorenzo Valla representa el primer humanismo: por su reacción frente al escolasticismo medieval reinante; por su oposición frente al poder eclesiástico; por su investigación y búsqueda de los textos originales latinos y griegos que le llevó a un método de crítica literaria. Frente al tema del hombre, acepta y defiende el epicureísmo como la única ética aceptable, doctrina que admite que el placer, por elevado que sea, es el fin último de la acción o de la contemplación. Lorenzo Valla es uno de los autores más influyentes en el humanismo cristiano europeo de Tomás Moro —que acepta el epicureísmo moderado en *Utopía* [11] y escribe una biografía del mismo—

[11] Tomás Moro, *Utopía,* versión de Pedro R. Santidrián, Alianza, 1984. Ver el capítulo sobre viajes y costumbres de los utopianos, pp. 135 y ss.

y en Erasmo, al que inicia en su crítica textual de la Biblia [12]. De marcada tendencia platónica en su filosofía.

2) Marsilio Ficino. Sin duda el más representativo del humanismo platónico florentino. Estudió el griego en profundidad para poder traducir y luego comentar gran parte de la obra de Platón. Tradujo y comentó también a Plotino y a Proclo, introduciendo en Occidente por primera vez la obra de estos filósofos. Enamorado de las obras de Platón, le rindió culto a él y a sus ideas, llevando a Ficino a un eclecticismo cristiano-pagano, que tomaría después el Renacimiento italiano. Su interpretación del hombre —como «amor»— le hace indispensable dentro de la filosofía del hombre y del amor. Fuerte es también su tendencia hacia los escritos herméticos —que comparte con muchos otros autores renacentistas. En todo momento Ficino será el modelo de la *inquietudo animi,* base de la eterna pregunta por el hombre. Interpreta al hombre como *copula mundi.*

3) Pico de la Mirándola, entre otros muchos títulos, tiene el haber escrito lo que se ha dado en llamar «el manifiesto del hombre moderno», el *Discurso u oración sobre la dignidad del hombre.* Representa el tipo humanista de curiosidad insaciable que bebe su ciencia en todas las fuentes: griegas, romanas, cristianas, judías, orientales. Por su manera de vida desaforada rompe los moldes tradicionales del hombre medieval y se instala en la libertad, alejada de todo convencionalismo. Fue el escándalo de su tiempo. Representa y vive el eclecticismo propio del humanismo: es platónico y quiere llegar a la armonía con Aristóteles; es cristiano y le tienta la cábala judía y los misterios caldeos y orientales.

Merece especial atención su definición del hombre: «simiente de todas las posibilidades»; «el hombre forma de todas las cosas»; «el hombre camaleón». La forma del hombre es no tener forma; puede ser lo que él quiera.

---

[12] Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura,* versión española de Pedro R. Santidrián, Alianza, 1985. Ver la carta final dirigida por Erasmo a su amigo Dorp, pp. 165 y ss.

Está fuera de toda jerarquía, y se resiste a toda definición. Para llegar a ser hombre, nada mejor que su triple consejo: *Meden agan:* de nada demasiado; *Gnothi seauton:* conócete a ti mismo; *EI:* eres. Atrévete a ser. Sé lo que eres ya.

La influencia que con su vida y sus escritos produjo Pico en el mundo renacentista fue muy grande. Fue el que despertó los primeros entusiasmos de Moro, cuya vida escribió, proponiéndole como el ideal del hombre nuevo.

4) Angelo Poliziano es el hombre completo del humanismo mundano: un hombre culto que maneja el latín y el griego a la perfección y que traduce a Homero y Virgilio. Un hombre que escribe en verso y en prosa, tanto en latín como en el italiano toscano incipiente en los libros de ciencia. Un investigador e intérprete de los más variados autores latinos y griegos. Un maestro y pedagogo de la familia Medici: los hijos de Lorenzo de Médicis serán educados por él. Y, finalmente, un animador de la cultura popular, interviniendo durante toda su estancia en Florencia en fiestas y actos académicos y sociales de la ciudad. Poliziano realiza en su persona el ideal humanista de conocimiento del mundo antiguo y de transmisor y formulador de una pedagogía mundana, tendente a formar un hombre de este mundo. Sus ideas más características en este aspecto las vertió en su ensayo *La bruja (Lamia),* que traducimos completo y que estudiaremos más adelante.

5) Pietro Pomponazzi, ya dentro del segundo humanismo *(cinquecento),* es un hombre característico del aristotelismo humanista. Es un científico y un filósofo que trata de llegar a una interpretación propia del gran maestro. Se le ha considerado como «librepensador» y «padre de librepensadores». Diríamos que está preocupado por las últimas preguntas y acude a la razón para resolverlas. Su *De inmortalitate animae* —libro un tanto técnico, oscuro y alejado de las preocupaciones actuales, por las categorías que maneja— es un intento serio de desenganchar se de los intérpretes oficiales e impuestos del Estagirita. Creemos que merece figurar en esta antología por

la capacidad de razonamiento y de fuerza lógica, no fácil de encontrar en otros autores renacentistas. Hemos intentado una traducción fiel de su pensamiento, liberándola en lo posible del lenguaje y estilo de escuela.

6) Baltasar Castiglione escribe uno de los libros clave del Renacimiento, *El cortesano*. Este libro está vinculado a España. La traducción que de él hiciera Boscán le coloca entre las obras clásicas del castellano. Castiglione, hombre de guerra y de corte, embajador del Papa en la corte española, delineó en un precioso diálogo la figura del caballero perfecto de su tiempo. Cuando Castiglione murió en Toledo, Carlos I le dedicó un epigramático elogio: «Yo os digo que es muerto uno de los mejores caballeros del mundo.»

«Castiglione compone *El cortesano* con la finalidad de describir la forma de cortesanía más conveniente al gentilhombre que vive en la corte de los príncipes, y así nos presenta en todos sus aspectos al hombre superior que ha creado el Renacimiento en su madurez. La gracia y la discreción, la euritmia espiritual, la mesura que no concita envidias ni va contra lo consuetudinariamente establecido y admitido, son elementos imprescindibles para que el cortesano haga de sí mismo una obra de arte, mesurada, equilibrada y armoniosa» [13]. «El análisis de las perfecciones ideales de la dama y la exposición del amor platónico completan este elegante, significativo y bellísimo cuadro de lo más espiritual y humano del Renacimiento» [14].

7) Nos queda, por último, Francesco Guicciardini. Para algunos resultará extraño el introducir en esta antología de humanistas a Guicciardini. Nuestra selección está basada en la convicción de que ética sin política es puro narcisismo. Queremos decir que una ética o teoría que no esté respaldada por la acción no es válida. Guicciardini es el humanista historiador que contempla y des-

---

[13] Martín de Riquer-José M.ª Valverde, *Historia de la literatura universal*, tomo II, p. 466, Barcelona.

[14] *Ibid.*, p. 467.

cribe los hombres y su historia en acción. Es el crítico. Su *Historia de Italia* está considerada a la misma altura de Tucídides, y «desde el punto de vista de la potencia intelectual, la obra más importante que ha salido de una mente italiana» [15]. Embajador en España a principios del XVI, nos ha dejado una *Relación de España* que le acredita de fino observador de nuestro talante. Sus *Ricordi,* conjunto de reflexiones sobre la historia, la naturaleza humana y el arte de la política, nos ofrecen una síntesis de lo que él pensaba sobre el hombre y la historia.

Esta es la selección que ofrecemos —sin duda incompleta e imperfecta— a los estudiosos de habla hispana. Toda ella gira en torno al hombre tal como lo vio el humanista italiano. A medida que el lector se vaya introduciendo por el mundo fascinante del Renacimiento italiano incorporará otros autores que le digan más. Pero bueno es comenzar. Entre los autores que muchos echarán en falta está sin duda *León Hebreo* (1465-1535), judío portugués que pasa su exilio en España e Italia. Prácticamente los años de su producción los pasa en Italia. Sus *Dialoghi d'amore,* resumen y ampliación de Ficino y Pico de la Mirándola, corrieron por toda Europa, influyendo decisivamente en Cervantes y Spinozza. Quede para otra edición.

Nuestra selección de humanistas italianos queda, pues, ordenada en siete autores pertenecientes al primer y segundo humanismo italiano.

Sólo me queda desear a los lectores la misma alegría y satisfacción que he sentido yo al traducir los textos —algunos de ellos por primera vez al castellano— desde sus originales latinos e italianos. He procurado aplicar el criterio que vengo aplicando a toda mi traducción anterior de autores clásicos: fidelidad al pensamiento, liber-

[15] R. Hale, *Enciclopedia del Renacimiento italiano,* voz *Francesco Guicciardini.*

tad en la expresión o estilo. Es lo mínimo que se puede pedir: fidelidad y claridad. No sé si siempre lo he logrado. Pido disculpas.

Mi agradecimiento a cuantos me han ayudado en la tarea difícil de elegir y de traducir el pensamiento ajeno. Mi agradecimiento especial a la señorita Manolita Astruga, profesora de lengua de IB, que ha revisado y corregido el manuscrito.

Madrid, 1985.

PEDRO R. SANTIDRIÁN.

## 1. *La filosofía en el Renacimiento*

J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia,* Barcelona, 1971.
E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento,* Buenos Aires, 1951.
— *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas,* 4 vols., México, 1953-1957.
E. Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall, *The Renaissance philosophy of man* (Introducción y selección de textos de Petrarca, Valla, Ficino, Pico de la Mirándola, Pomponazzi y Vives. Bibliografía).
E. Cassirer, *Antropología filosófica,* México, 1977.
E. Garin, *La cultura del Renacimiento,* Bari, 1967.
— *Medioevo e Rinascimento.* Studi e ricerche, Bari, 1954.
J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media,* Madrid, 1962.
P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano,* México, 1970.
— *Renaissance Thought,* 2 vols., Nueva York, 1961-1965.
A. Von Martin, *Sociología del Renacimiento,* México, 1946.
Vittorio Rossi, *Il Quattrocento,* Milán, 1973.
Walter Pater, *El Renacimiento,* Barcelona, 1954.

ENCICLOPEDIA DEL RENACIMIENTO ITALIANO, dirigida por J. R. HALE, Alianza, 1984.
J. M.ª VALVERDE y otros, *Historia del pensamiento*, Barcelona, 1983 (en curso de publicación).

## 2. *Bibliografía básica de los autores de esta antología*

(En la Presentación de cada uno de ellos daremos una bibliografía más específica.)

1) LORENZO VALLA
— *Opera,* Basilea, 1540, reimpresión en Turín, 1962.

2) MARSILIO FICINO
— *Opera Omnia,* Basilea, 1561?, reimpresión en Turín, 1959-1961.
— *Supplementum Ficinianum. Opuscula inedita et dispersa* (ed. de P. O. Kristeller), 2 vols., Florencia, 1937.

3) PICO DE LA MIRÁNDOLA
— *Omnia Opera,* Venecia, 1498.
— *Opera Omnia,* ed. de E. Garin, Turín, 1971.

4) ANGELO POLIZIANO
— *Omnia Opera Angeli Politiani,* Venecia, 1498.

5) PIETRO POMPONAZZI
— *Opera,* Venecia, 1525.
— *Tractatus de inmortalitatae animae* (ed. de G. Morra), Bolonia, 1954.

6) BALTASAR CASTIGLIONE
— *Los cuatro libros del Cortesano, compuestos en italiano por el conde Baltasar Castellón, y agora nuevamente traducido en lengua castellana por Boscán,* Barcelona, por Pedro Monpezat, 1534. La edición original italiana es de 1528.

7) FRANCESCO GUICCIARDINI
— *Storia d'Italia,* Bari, 1921.
— *Scritti Autobiografici e Rari,* Bari, 1936.

Lorenzo Valla (1407-1457)

Todos parecen estar de acuerdo en señalar a Lorenzo Valla como el principal humanista de la primera mitad del siglo xv. Nacido en Roma en 1407 y muerto en la misma ciudad en 1457, representa un tipo de humanista muy original, no vinculado a escuela ninguna y siendo considerado como el «osado precursor del libre pensamiento». Sería el clérigo liberal y palaciego que, apoyado en la estructura y favor papal y real, hace equilibrios por mantenerse en la ortodoxia, pero flirtea con la nueva cultura.

Valla representa en primer lugar un despegue manifiesto del método escolástico medieval y de la lógica aristotélica. Esta última es atacada como esquema abstruso, artificial y abstracto que no sirve para expresar ni para conducir a un conocimiento concreto y verdadero. La lógica aristotélica es sofistería y depende en gran parte del barbarismo lingüístico [1]. Así se expresa en su primera obra dialéctica: *Disputationes contra Aristotelicos* (1499).

La poca simpatía por Aristóteles le hace estar más atento a los estoicos y epicúreos. Le seduce la idea de estos últimos al subrayar el anhelo humano de placer y felicidad. Así lo

[1] F. Coppleston, *Historia de la Filosofía,* vol. 3, pp. 212 y ss.

expresa en su diálogo de corte ciceroniano *De Voluptate et Summo Bono* (1431). Es aquí donde hace juegos malabares para mantenerse en la doctrina tradicional sin inclinarse demasiado hacia el epicureísmo, que tanto atraerá a humanistas como Moro y Erasmo.

Es un decidido defensor de la nueva cultura. Busca un racionalismo ético, de base ciceroniana, que juzga empobrecido por la Edad Media y por la religión. Su calidad de profesor de retórica y de traductor de Homero, de Herodoto y Tucídides le adentran en dos campos en los que destacará como humanista:

1) Su culto casi místico por el latín, cuya ignorancia y abandono son, según él, causa de la noche medieval y el fin de los valores humanísticos. Con razón se le puede considerar como el restaurador del latín. Ese latín renacentista y culto que será expresión del pensamiento humanístico y científico de los siglos XV al XVII. Su obra *Elegantiarum linguae latinae libri sex* (1444) es el punto de partida para este movimiento. Como podrá apreciar el lector por el texto que ofrecemos, es un verdadero manifiesto para la restauración del latín.

2) Su condición de filólogo le lleva a adentrarse en el terreno mucho más profundo de la *redditio ad fontes*: la vuelta a las fuentes, punto de partida del humanismo renacentista. Y lo hace en una doble vertiente: la de la religión y de la historia. En su *In Novum Testamentum ex diversorum utriusque linguae codicum collectione adnotationes* (1449) no se limita a realizar una nueva labor gramatical o filológica, sino que procura devolver a la fe cristiana las aportaciones de la antigua razón, restituir la pureza de los textos bíblicos e indicar a los eruditos los caminos del verdadero cristianismo. Estas anotaciones fueron para Erasmo un verdadero hallazgo. En esta misma línea de la *redditio ad fontes* está su estudio de la *Donación de Constantino* (1442), en la que prueba el carácter apócrifo del documento de la donación constantiniana al Papa.

Tenemos finalmente su obra póstuma —publicada en 1594— *De libero arbitrio,* en que aborda el tema del conflicto entre el destino y la libertad. Tema que se convertiría en un tópico de los escritores del Renacimiento.

En el diálogo sobre *El Libre Arbitrio* trata de aclarar el pensamiento de Boecio [2] y contesta a la pregunta de «si la presciencia de Dios y la libertad de la voluntad humana son compatibles» [3]. Responde afirmativamente, y lo razona diciendo que la posibilidad de un acontecimiento no implica necesariamente su realización. Tampoco el conocimiento previo de un acontecimiento futuro —incluso por parte de Dios— supone que se haya de considerar como causa de ese acontecimiento. Valla deja sin contestar el segundo problema: si la predestinación divina deja algún espacio para el libre albedrío humano. En última instancia zanjará la cuestión diciendo que la voluntad de Dios es un misterio escondido para hombres y ángeles por igual. Es algo que hay que aceptar por fe.

Para una comprensión mejor del pensamiento de Valla remito al libro de P. O. Kristeller: *Ocho filósofos del Renacimiento italiano,* pp. 35-56, en que se estudia la contribución de Valla al pensamiento humanista del Renacimiento.

## BIBLIOGRAFIA

Además de la bibliografía general citada en la introducción, pueden ser útiles los siguientes textos:

*Opera Omnia* (Basilea, 1540).

*Scritti filosofici e religiosi,* ed. de G. Radetti (Florencia, 1953).

Laurentii Vallae: *Elegantiarum latinae linguae libri sex.* Lugduni apud Seb. Gryphium, 1551, que nos ha servido de base para nuestra traducción.

*De Libero arbitrio,* ed. de Maria Anfossi (Florencia, 1934), texto que hemos usado para la traducción.

---

[2] Boecio (480-524), político y filósofo cristiano que expone en su libro *De consolatione philosophiae,* V, 3-4, el tema de la predestinación humana.

[3] P. C. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano,* México, 1974.

*Prólogo elegantísimo y doctísimo de Lorenzo Valla, patricio romano, benemérito de la lengua latina, a los seis libros sobre las Elegancias*

Muchas veces me he puesto a considerar las hazañas de nuestros mayores, así como las de otros reyes y pueblos. Y me parece que los de nuestra nación y los de nuestra lengua superaron a todos los demás. Pues sabemos que los persas, los medos, los asirios y los griegos y otros muchos alcanzaron grandes cosas. Consta asimismo que otros pueblos lograron un imperio menor que el de los romanos, pero que lo conservaron durante mucho más tiempo. No sabemos, sin embargo, que ninguno de ellos extendiese su lengua como lo hicieron los nuestros.

Estos, en efecto, hicieron, en breve espacio de tiempo, célebre —y en cierto modo, reina— a la lengua de Roma, llamada también latina por el Lacio, donde se encuentra Roma. Y la extendieron por casi todo Occidente, por no pequeña parte del Septentrión y de Africa —sin hablar de aquella orilla de Italia, llamada en otro tiempo la Magna Grecia, ni de Sicilia, que también fue griega, ni, en fin, de toda Italia—. Y por lo que se refiere a las

Provincias, dieron a los mortales la mejor cosecha de donde pudieron sacar la simiente. De esta manera propagaron una obra mucho más preclara, mucho más hermosa que el mismo Imperio.

A los que engrandecen el Imperio se les suele colmar de grandes honores y se les da el nombre de Emperadores. Pero los que proporcionaron algún beneficio a los hombres son celebrados no con alabanzas humanas, sino divinas, pues no miran sólo por la extensión y la gloria de su ciudad, sino también por la utilidad y salud de los hombres. Así pues, nuestros antepasados aventajaron a los demás mortales en hazañas y en alabanzas. Pero en la difusión de su lengua se superaron a sí mismos, como si dejado el imperio en la tierra, hubieran alcanzado la compañía de los dioses.

Pues bien, si, según se cree, Ceres por haber inventado los cereales, Baco el vino, Minerva el aceite, y muchos otros por algún otro beneficio, fueron tenidos como dioses, ¿el haber difundido la lengua latina en todas las naciones no será una cosecha ciertamente divina, y alimento no digo ya del cuerpo, sino del alma? Porque esta lengua educó a todas aquellas naciones y a aquellos pueblos en las artes llamadas liberales; les enseñó las mejores leyes; les mostró el camino de toda sabiduría. Esta lengua, finalmente, hizo que ya no se les pudiera llamar bárbaros.

Decidme, por tanto, ¿quién que tenga un juicio sereno no preferirá aquéllos que cultivaron las letras a los que en guerras crueles fueron varones esclarecidos? A éstos los llamaríamos hombres regios, pero a aquéllos los calificaríamos de divinos. Pues, en efecto, como corresponde a hombres, no sólo engrandecieron la república y la majestad del pueblo romano, sino que, como es propio de dioses, llevaron la salvación al orbe de la tierra. Y tanto más que los que recibían nuestro imperio perdían el suyo y —lo que es más doloroso— creían que eran despojados de la libertad, y se veían cubiertos de injurias. Por la lengua latina, al contrario, no creían que se aminoraba su imperio, sino que en alguna manera se afirmaba.

Así como la invención posterior del vino no suprimió el uso del agua; ni la seda desplazó a la lana y al lino; ni el oro a los demás metales, sino que hizo posible el acceso a toda clase de bienes; y así como una gema engarzada en un anillo de oro no desluce sino que da realce al precioso metal, de la misma manera nuestra lengua, al juntarse con la lengua vernácula de otros pueblos, les dio esplendor y no se lo quitó; ni consiguió el señorío con armas, con sangre o guerras, sino con beneficios, con amor y con concordia. De todo lo cual —si se me permite interpretarlo— fue, por así decirlo, semillero.

Y en primer lugar, porque nuestros mayores sobresalieron increíblemente en toda clase de estudios. De tal manera descollaron que nadie se consideraba alguien en el arte de la guerra si no sobresalía también en las letras: lo que era para los demás un incentivo no pequeño de emulación. En segundo lugar, proponían grandes premios a los mismos profesores de las letras. Y finalmente, porque exhortaban a todos los de las provincias a que hablaran romano, tanto estando en Roma como en Provincias. Pero me parece que ya he dicho bastante —pues no quiero alargarme— de la comparación del imperio romano y de la lengua latina.

Al imperio lo rechazaron las razas y las naciones como carga dolorosa. Pero a la lengua la tuvieron por más dulce que el néctar, más brillante que la seda, más preciosa que el oro y las piedras, y la conservaron consigo como a un dios bajado del cielo. Grande es, pues, el secreto de la lengua latina, grande ciertamente su genio, ya que durante tantos siglos se sigue cultivando por los extranjeros, por los bárbaros, por los mismos enemigos, de una forma tan santa y religiosa. Lo cual no ha de ser para nosotros, romanos, tanto motivo de dolor como de alegría y de gloria para todo el mundo. Perdimos Roma, perdimos el Imperio, el dominio, pero no fue por culpa nuestra, sino de los tiempos. Sin embargo, por este más espléndido demonio de la lengua seguimos reinando en una gran parte del orbe.

Nuestra es Italia. Nuestra, Francia, España, Alemania, Panonia, Dalmacia, Iliria y muchas otras naciones. El Imperio Romano se encuentra allí donde domina la lengua romana. Que vayan, pues, los griegos y se jacten de la abundancia de sus lenguas. Nuestra única y pobre lengua —como ellos quieren— hizo más que sus cinco, a su juicio, riquísimas lenguas. Y la lengua romana es como la única ley de muchas naciones. En cambio, la lengua griega —para su vergüenza— tiene tantos dialectos cuantos son los partidos de una república.

Y en esto convienen con nosotros los extranjeros. Los griegos no se entienden entre ellos mismos; que no esperen, pues, que van a atraer a su lengua a los demás. Sus autores hablan diversos dialectos: ático, eólico, jónico, dórico, *koinós* o lengua común. En cambio, entre nosotros, esto es, entre muchas naciones, nadie habla más que romano, lengua en la que se contienen todas las disciplinas para el hombre libre, lo mismo que las hay en la lengua múltiple vigente entre los griegos. Y si ella está vigente, ¿quién ignora que todos los estudios y disciplinas están vigentes? ¿Y quién no ve que si se muere, desaparecen?

¿Quiénes, pues, fueron los más grandes filósofos, los mejores oradores, los más brillantes jurisconsultos, y finalmente los más lúcidos escritores? Sin duda, los que se han dedicado al arte de bien hablar. Pero cuando intento decir todas estas cosas, el dolor no me deja, me hiere el corazón y me hace romper en lágrimas al ver en qué estado y situación ha quedado este arte. Pues ¿qué amante de las artes y del bien común podrá contener las lágrimas al verla en el mismo estado que en otro tiempo estuvo Roma cuando fue tomada por los galos? Todo echado por tierra, en llamas, destruido, de modo que apenas si quedó en pie la ciudadela capitolina. Pues hace ya muchos siglos, que no sólo nadie ha hablado en latín, ni siquiera entiende las leyes latinas. Ni los estudiosos de la filosofía comprendieron o comprenden a los filósofos, ni los abogados a los oradores, los que entienden de leyes a los jurisconsultos, ni el resto de los lectores los libros antiguos. Como si una vez perdido el imperio romano

ya no sea digno hablar ni saber nada de lo romano. Aquel fulgor de la latinidad parece estar pasado de moda por la herrumbre y la distancia.

Y son muchas y muy variadas las opiniones de hombres sensatos que tratan de explicar las causas de este fenómeno. Razones que no apruebo ni repruebo, pues ciertamente no me atrevo a pronunciarme. Tampoco me atrevo a explicar por qué esas artes que están cercanas a las liberales, como son la pintura, la escultura, el modelado, la arquitectura, y otras muchas, se fueron degenerando durante tanto tiempo hasta llegar a morir con las mismas letras. Ni puedo explicar por qué empiezan ahora a fomentarse y a revivir, y florece el progreso tanto de los buenos artesanos como de los literatos.

Pero así como los tiempos pasados fueron tanto más desdichados por no haber encontrado en ellos ningún hombre erudito, de la misma manera debemos alegrarnos más en nuestro tiempo. Yo confío en que si nos esforzamos un poco más, la lengua romana se consolidará más que la misma ciudad, y con ella todas las disciplinas.

Por todo lo cual, yo, arrastrado únicamente por el amor patrio, por todos los hombres y por la misma gravedad del problema, me permito exhortar y llamar a todos los cultivadores del espíritu, gritándoles, como desde la cima de un monte y haciendo resonar el clarín de guerra. ¿Hasta cuándo, *quirites* [caballeros] (así llamo a los literatos y a los cultivadores de la lengua de Roma, a los solos y únicos caballeros, pues los demás son inquilinos), hasta cuándo consentiréis que vuestra ciudad, no digo ya el domicilio del imperio, sino la madre de las letras, esté dominada por los galos? ¿Consentiréis que la latinidad siga oprimida por la barbarie? ¿Hasta cuándo veréis todas las cosas profanadas con ojos duros e inmisericordes? ¿Hasta que apenas queden señales de los fundamentos?

Algunos de vosotros escriben historias, y vale tanto como habitar entre los Veios. Otros traducen la literatura griega y es como posarse en Ardea. Otros componen discursos y hacen poemas y significan defender el Capitolio y la ciudadela. Ciertamente que todo esto es algo

hermoso y digno de no pequeñas alabanzas. Pero esto no expulsa a los enemigos, no libera a la patria. Debemos imitar a Camilo, ese Camilo que traiga y restituya a la patria las banderas perdidas, como dice Virgilio *(Eneida,* 6). Cuyo valor fue tan extraordinario para los demás que los que estaban en el Capitolio, o en Ardea o entre los Veios, no podían salvarse sin él [4].

Esto mismo sucederá ahora en nuestro tiempo. Los demás escritores que compusieron algo sobre la lengua latina serán ayudados por él. Por lo que a mí respecta, a éste imitaré. Este ejemplo tengo delante. Reuniré un ejército —en cuanto me lo permitan mis fuerzas— e inmediatamente lo llevaré a luchar contra los enemigos. Iré al campo de batalla. Iré el primero para animaros a vosotros. Combatamos, os lo suplico, en esta batalla honestísima y bellísima, no sólo para rescatar a la patria de sus enemigos, sino también para que aparezca que al recibirla se imita lo más fielmente posible a Camilo.

Muy difícil, ciertamente, es realizar la hazaña de aquél que, a mi juicio, es el mayor de todos los emperadores y con toda razón llamado el segundo fundador de la ciudad después de Rómulo. Hagamos, por tanto, muchos como somos en esta materia, lo que él solo hizo. Con toda justicia y verdad se deberá llamar y juzgar como Camilo a todo aquel que verdaderamente se entrega a esta tarea.

De mí sólo puedo afirmar que no me daré por satisfecho en tan gran empresa, echándome encima un peso tan grande y tan dura tarea, hasta que vea a otros dispuestos a proseguir lo que resta por hacer. Pues estos libros no contendrán casi nada que ya no se haya enseñado por otros autores (por lo menos aquellos que todavía viven). Empecemos, pues, por el principio.

[4] *Veios* o *veyos,* habitantes de la ciudad etrusca de Veyes. Fueron incorporados a Roma una vez dominados por los ejércitos romanos. *Ardea,* ciudad del Lacio, cerca del mar Tirreno, incorporada más tarde a Roma. *Camilo* (Lucio Furio), general romano del siglo IV a. C., llamado segundo fundador de Roma por haber derrotado a los galos, impidiendo así que los ciudadanos abandonaran la ciudad.

# Sobre el libre albedrío *

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Vengamos ya al tema. Antonio [5] vino a verme a mediodía y al no encontrarme ocupado, sino sentado en el patio con los criados, después de una breve divagación sobre el tema y acomodado a la circunstancia, prosiguió de esta manera:

---

* Laurentii Vallae, *De libero arbitrio,* edidit Maria Anfossi, Firenze, 1934. Texto de 57 páginas incluido en los *Opuscoli filosofici, testi e documenti inediti e rari,* publicati de Giovanni Gentile. De este opúsculo traducimos el texto que sigue a continuación.

[5] El Diálogo sobre *El libre albedrío,* o sobre la libertad, se abre con una requisitoria contra los que quieren suplantar la teología con la filosofía. Valla se duele de que la filosofía se imponga a los mismos teólogos. Tal sucede, por ejemplo, en el caso de Boecio, «demasiado amigo de la filosofía», a quien en el diálogo se dispone a contestar. Valla adelanta la tesis de que el problema de la predestinación no se soluciona con la razón (filosofía), sino con la fe. Por eso Boecio fracasó en el intento.

El diálogo se entabla entre Antonio Glarea —amigo de Lorenzo y hombre muy culto— y el mismo Lorenzo Valla. Discurre en la casa de este último.

*Antonio.*—Difícil y arduo en extremo me parece el problema del libre albedrío, del que pende todo el tratamiento de los asuntos humanos, todo derecho e injuria, todo premio y castigo. Y no sólo en esta vida, sino también en la otra. Problema del que no es fácil decir si hay otro más necesario de resolver o del que menos se conozca. Con frecuencia me encuentro a mí mismo enfrentado con él, ya a solas conmigo mismo, ya con otros, sin que hasta el momento haya encontrado una solución a su ambigüedad. A menudo me encuentro turbado y confuso por este problema. No por ello, sin embargo, me cansaré de investigar, ni desesperaré de poderlo comprender a pesar de los muchos que han delinquido en el empeño.

Me gustaría, pues, saber cuál es tu opinión sobre este problema. No sólo sobre la posibilidad de encontrar la solución que busco, mediante la investigación y el estudio, sino también porque sé que eres de juicio penetrante y certero.

*Lorenzo.*—Es, como bien dices, difícil e intrincada en extremo esta cuestión. Y quizá nadie la entienda. Pero ello no ha de ser causa de turbación y desasosiego para ti, aun cuando nunca llegues a entenderla. ¿Es que puede haber una indignación justa si es que no consigues lo que nadie ha conseguido? Porque muchos tengan lo que no tenemos nosotros, no por ello nos vamos a enfadar y entristecer. Será más bien cuestión de llevarlo con ánimo tranquilo y ecuánime. Uno es noble, otro magistrado. Este es rico, aquél tiene talento. Un tercero tiene varias de estas cosas, y el de más allá las tiene todas. Nadie que juzgue equilibradamente las cosas y sea consciente de sus posibilidades, se ha de doler por ello de no tenerlas todas. Mucho menos de carecer de las plumas de las aves, que nadie tiene. Si nos molestáramos y entristeciéramos por todo lo que ignoramos, nos haríamos la vida dura y amarga.

¿Quieres que enumere las cosas que ignoramos, no sólo divinas y sobrenaturales —como es el tema que nos

ocupa—, sino también humanas y que pueden ser objeto de nuestro conocimiento? Lo diré brevemente: son muchas más las que se ignoran. De aquí que los Académicos [6] —ciertamente sin razón— afirmaran que nada hay que conozcamos totalmente.

*Antonio.*—Confieso que es verdad lo que dices. Pero no comprendo mi impaciencia y curiosidad, hasta el punto de no poder dominar mis impulsos. No es que —como dijiste— me haya de lamentar de no tener plumas, que nadie tiene. Pero ¿por qué renunciar a tener alas si, a ejemplo de Dédalo, pudiese tenerlas? Ahora bien, ¿no deseo alas mucho más importantes? Con ellas volaré no desde las paredes de las cárceles, sino desde la cárcel de los errores hacia la patria. Con ellas volaría y llegaría no a la patria que engendra los cuerpos —como hizo él—, sino a aquella donde nacen las almas. Dejemos, pues, a los Académicos en su persuasión, quienes al dudar de todo no dejaban lugar a duda de que dudaban. Y afirmando que nada sabían, sin embargo, no daban tregua a su investigación. Nosotros sabemos que los que han venido después han añadido muchas cosas a las ya sabidas o encontradas, cuyo ejemplo y modelo nos ha de animar a encontrar otras nuevas. Te ruego, pues, que no quites de mí esta molestia y preocupación. Pues una vez quitada la molestia, me arrancarás al mismo tiempo la voluntad de investigar. A no ser que tú —así lo espero y te lo pido— quieras satisfacer mi ansia.

*Lorenzo.*—¿Es que voy a satisfacer yo lo que ningún otro pudo hacer? ¿Qué diré de los libros? Si estás de acuerdo con ellos se acabó con la indagación, si no lo estás, nada mejor puedo decir. Aunque tú mismo podrás comprobar lo santo y lo tolerable que es declarar la guerra a todos los libros —incluso a los más fiables— y no hacerla con ninguno.

---

[6] *Académicos.* Se refiere, sin duda, a los *escépticos,* cuyo fundador fue Pirrón de Elis, y que negaban la posibilidad de la mente humana para conocer (siglo III a. C.).

*Antonio.*—Sé muy bien que parecería intolerable y casi sacrílego no estar de acuerdo con los libros consagrados por el uso. Pero tampoco se te oculta que no están ellos acordes entre sí, defendiendo sentencias o tesis diferentes. Y son muy pocos aquellos cuya autoridad sea tanta que merezcan ponerse en tela de juicio. En las demás cosas o materias no rechazo a los escritores, sabiendo que, ora uno, ora otro, contiene la doctrina más probable. Pero en este tema que comienzo a tratar contigo —dicho sea con tu permiso y el de otros— no me identifico con ninguno de ellos. ¿Qué quieres que diga de los demás? Si al mismo Boecio, a quien todos dan la palma al hablar y explicar esta cuestión, no pudo llevarla a término. ¿No se refugia a veces en temas fantásticos y como de oídas? Pues afirma que Dios, por su inteligencia —superior a toda razón— y por su eternidad, conoce todas las cosas y todas las tiene presentes. ¿Pero puedo yo aspirar al conocimiento de la inteligencia y de la eternidad, hombre racional como soy y que no conoce nada fuera del tiempo? Pienso que ni el mismo Boecio entendió esto —de ser cierto lo que él dijo—, cosa que no creo. No se ha de pensar que dice la verdad aquel que ni él ni otro entiende su proposición. Así pues, si es cierto que planteó bien esta disputa, no la llevó a término felizmente.

Por tanto, si eres de mi parecer, me congratularé por mi opinión; si no estás conmigo, te ruego que no pongas más oscuro lo que él dijo. Habla más claro, por favor. En cualquier caso hazme ver tu opinión.

*Lorenzo.*—¿Crees que es justo que me mandes injuriar a Boecio, sea condenándole, sea enmendándole?

*Antonio.*—¿Llamas injuria o afrenta a dar un juicio verdadero de otro, o a interpretar más claramente lo dicho de forma más oscura por él mismo?

*Lorenzo.*—Pero es odioso tener que hacerlo con los grandes varones.

*Antonio.*—Más odioso, ciertamente, es no mostrar el camino al que yerra, y que no se lo muestres al que te lo pide.

*Lorenzo.*—¿Y qué decir, si ignoro el camino?

*Antonio.*—Así responde el que no quiere mostrar el camino. Dice: «no sé el camino». No quieras, pues, negarte a dar tu juicio.

*Lorenzo.*—¿Y si te digo que comparto tu opinión sobre Boecio y que, lo mismo que tú, no lo entiendo, y que no hallo modo de explicar este problema?

*Antonio.*—Si hablas de verdad, no soy tan rencoroso que pida de ti más de lo que me puedes dar; pero guárdate de ser mi amigo si me consideras molesto y te muestras mentiroso.

*Lorenzo.*—¿Qué es, pues, lo que quieres que te explique?

*Antonio.*—Si la prescencia de Dios se opone al libre albedrío, y si Boecio razonó bien esta cuestión.

*Lorenzo.*—De Boecio hablaré después. Pero antes quiero que me hagas una promesa, si ello es de tu agrado.

*Antonio.*—¿Qué promesa?

*Lorenzo.*—Que si te recibo con alegría en esta comida no vuelvas a cenar.

*Antonio.*—¿De qué comida o de qué cena me estás hablando?

*Lorenzo.*—Que te contentes con una sola discusión, sin añadir otra después.

*Antonio.*—¿Dices otra? Como si no bastara y sobrara con una sola. Hago, pues, mi promesa de no pedirte la cena.

*Lorenzo.*—Entonces, lanza al ruedo tu primera cuestión.

*Antonio.*—Piensas bien. Si Dios prevé el futuro, entonces no puede suceder más que lo que él ha previsto. Lo mismo que si previó que Judas había de ser un prevaricador, es imposible que éste no prevaricara. Es decir, era necesario que Judas prevaricara, a no ser que queramos —que no queremos— que Dios carezca de providencia. Siendo esto así, hay que pensar que el género humano no tiene en su poder la libertad de arbitrio. Y no hablo sólo de los males. Pues si hemos de llamar malos a los que obran el mal y buenos a los que hacen el bien —y afirmamos que tanto los buenos como los malos ca-

recen de libertad—, entonces sus actos se han de juzgar rectos o lo contrario, y al mismo tiempo necesarios y coaccionados o predeterminados. La conclusión salta a la vista: O Dios alaba a éste por justo o acusa al otro por injusto; a uno le premia y a otro le castiga. Lo diré con toda franqueza: tal proceder parece contrario a la justicia, ya que las acciones de los hombres son secuela necesaria de la presciencia de Dios. Dejemos, pues, la religión, la piedad, la santidad, las ceremonias y los sacrificios. No esperemos nada de El, no acudamos a la oración, no pidamos su misericordia, no intentemos reformar para mejor nuestra mente, no hagamos más que lo que nos dé la gana, pues tanto nuestra justicia como nuestra injusticia es bien conocida de antemano por Dios. Por tanto, o no parece prever el futuro —si estamos dotados de libertad— o no es justo —si carecemos de ella—. Aquí tienes lo que en esta cuestión me hace vacilar.

*Lorenzo.*—No sólo has puesto el problema sobre el tapete, sino que además lo has desarrollado con amplitud. Dices que Dios previó que Judas sería prevaricador. ¿Pero se puede decir que le indujo a prevaricar? No lo veo. Porque Dios vea de antemano algo que el hombre haya de hacer no se sigue que lo hayas de hacer por necesidad, ya que lo haces porque quieres: lo que es voluntario no puede ser necesario.

*Antonio.*—No creas que me voy a entregar tan fácilmente, ni que vuelva las espaldas sin sudor y sangre.

*Lorenzo.*—Adelante, pues; acércate y con pie firme lucha no con flechas, sino con la espada.

*Antonio.*—Dices que Judas actuó libremente y, por tanto, no necesariamente. Negar que lo hizo voluntariamente hay que reconocer que sería desvergonzadísimo. ¿Qué es, pues, lo que digo? Que hubo una voluntad necesaria, ya que Dios la conocía de antemano. Sabía previamente que Judas tenía que querer y obrar, de lo contrario haría mentirosa a la presciencia.

*Lorenzo.*—Todavía sigo sin ver por qué razón de la presciencia de Dios tenga que derivar la necesidad a nuestras acciones y voluntades. Si el conocer de antemano

alguna cosa hiciera que tuviera que suceder, diríamos que saber una cosa equivalía a hacerla. Ahora bien, no por conocer tu talento puedes afirmar que existió algo por lo cual sabes que existe. Ahora sabes que es de día. Y bien, ¿por el hecho de saber esto es acaso de día? O por el contrario, ¿porque es de día sabes que es de día?

*Antonio.*—Sigue.

*Lorenzo.*—Lo mismo sucede con el pasado. Hace ocho horas que sé que es de noche, pero mi conocimiento no hace que así fuese. Más bien supe que era de noche, porque se hizo de noche. Y viniendo ya más al tema: suponte que con ocho horas de adelanto sé que será de noche. ¿Será por ello de noche? De ninguna manera; lo sé de antemano, porque así tendrá que ser. Entonces, si la presciencia del hombre no es causa de lo que habrá de suceder, tampoco la presciencia de Dios.

*Antonio.*—Me decepciona, créeme, tal comparación: una cosa es conocer el presente y el pasado, y otra el futuro. Pues si sé que algo existe, no puede variar: si ahora es de día, no puede dejar de ser de día. El pasado no se diferencia en nada del presente; pues a éste no lo conocimos después de haberse producido, sino mientras se producía y estaba presente: supe que era de noche no después de haber pasado, sino mientras era de noche. Concedo, pues, que en estos dos tiempos —presente y pasado— no sé que exista o existió algo porque de hecho existe, sino que lo sé porque así es o fue.

Lo contrario sucede con el futuro, que es variable; ni se puede dar por cierto lo que es incierto. Por lo mismo, para no hacer mentiroso a Dios con la presciencia, hemos de confesar que es cierto que el futuro existe y que, por tanto, es necesario, es decir, que nos priva del libre albedrío. No digas lo que hace un momento querías dar a entender, a saber, que no porque Dios prevea el futuro, así habrá de suceder. Habrás de decir más bien que el futuro existe porque Dios lo previó así. Y con ello haces una injuria a Dios que necesariamente ha de conocer de antemano las cosas futuras.

*Lorenzo.*—Has venido a la pelea bien armado y guarnecido. Pero veamos quién está en lo cierto, tú o yo. Te hablaré primero de esto que me propones en último lugar. Afirmas que si Dios ve las cosas futuras, como futuras, entonces actúa por necesidad, ya que necesariamente ve todo lo que habrá de suceder. Pero esto no se ha de atribuir a la necesidad, sino a la naturaleza, a la voluntad, a la potencia. A no ser que creas que el que Dios no pueda pecar, ni morir, ni abandonar su ciencia se deba a su debilidad, y no más bien a su capacidad y a su eternidad. Así, cuando digo que no puede dejar de ver las cosas futuras —que es una clase de sabiduría—, no le hago ningún menoscabo, sino un honor. Así pues, no temo afirmar que Dios no puede dejar de ver lo que sucederá en el futuro.

Voy ahora a tu afirmación primera, a saber: que el presente y el pasado no son variables y que, por tanto, se pueden conocer. El futuro es variable y, por tanto, no se puede conocer de antemano. Pregunto yo ahora: ¿Se puede hacer cambiar ahora que no sea de noche a las ocho; que después del verano venga el otoño; después del otoño, el invierno; después del invierno, la primavera, y después de la primavera el verano?

*Antonio.*—Todas estas cosas son naturales. Yo, en cambio, estoy hablando de las voluntarias.

*Lorenzo.*—¿Y qué dices de las fortuitas? ¿Pueden ser reguladas por Dios sin que se les atribuya necesidad alguna? Tales serían, por ejemplo, el que hoy llueva, que encuentre un tesoro, etc. ¿Es que no concedes que estas cosas se puedan saber de antemano sin que sucedan sin necesidad?

*Antonio.*—¿Por quién me tomas? ¿Por qué no lo habré de conceder? No creas que pienso tan mal de Dios.

*Lorenzo.*—Ten cuidado, pues al decir que piensas bien de Dios, quizá estés pensando mal. Porque si concedes esto, ¿por qué dudas de las cosas voluntarias? Las dos cosas pueden entrar en ambas partes.

*Antonio.*—No es así. Las cosas fortuitas siguen su propia naturaleza. Por lo mismo, tanto médicos como mari-

neros, así como los mismos labradores, suelen prever muchas cosas, sacando las consecuencias de los antecedentes. Pero este razonamiento no se aplica a los actos voluntarios: no puedes vaticinar si yo habré de mover primero el pie derecho; de lo contrario se podría decir que has mentido si he movido el pie izquierdo...

Marsilio Ficino (1433-1499)

Junto con Pico de la Mirándola y Angelo Poliziano, Marsilio Ficino forma el grupo más sobresaliente del mundo humanista florentino. Prácticamente toda su vida (1433-1499) trascurre en Florencia y es testigo del esplendor, de las intrigas y preocupaciones de la ciudad. Es un hombre vinculado en su vida y en su obra a los Médicis, desde Cosme el Viejo —que iniciara la gran biblioteca florentina y la búsqueda de códices y los primeros contactos con sabios griegos como Plethon, Argyropulos, Bessarion y otros— hasta Pedro de Médicis. Será, sobre todo, Lorenzo el Magnífico, su gran mecenas y protector, fundador al mismo tiempo de la «nueva Academia» en que se dará culto verdadero a Platón. Con los Médicis, Florencia se convierte en el centro del humanismo renacentista desde donde irradiará a toda Europa. En palabras del mismo Ficino: «Florencia vio florecer a la gramática, a la poesía, la retórica, la pintura, la escultura y la arquitectura, uniendo la sabiduría a la elocuencia y la prudencia al arte militar.»

Ficino ha pasado a la historia del pensamiento como «padre de sabiduría», que rescató el dogma platónico sepultado en el polvo por la incuria del tiempo. Platón constituye un

punto de partida y una meta de llegada del florentino. Primero lo traduce, después lo comenta, y finalmente lo vive y lo propaga, tratando de armonizarlo con el pensamiento cristiano. La «*prisca theologia*» platónica encaja muy bien dentro del pensamiento cristiano.

A Platón no le faltará nunca una lámpara, encendida por su fiel devoto Ficino. En Careggi, la villa que los Médicis han preparado para el humanista, se crea en 1468 la nueva Academia. «Nueve comensales celebran a la vez el nacimiento y la muerte de Platón. Allí se vive una atmósfera de amistad y verdad platónicas.»

Estimulado por su primer Mecenas, Cosme el Viejo, Ficino aprende el griego, comenzando muy pronto, en 1462, la traducción de los *Himnos Orficos,* y después de los *Diálogos* de Platón, las obras de Hermes Trismegisto, Jámblico y otros. En 1469 apareció la primera edición de su comentario al *Symposium* o *Banquete* de Platón, seguido de los comentarios, al *Filebo, Parménides* y *Timeo.*

En 1474 —ordenado ya sacerdote— escribe su *De religione christiana* y su más importante obra filosófica, la *Theologia Platonica.* En años posteriores aparece el comentario al *Fedro* y traducciones y comentarios a las *Enneadas* de Plotino. Por fin, en 1849 aparece su última obra: *De triplici vita.*

Trabajador incansable y traductor fiel, Ficino trata de poner el pensamiento de Platón en el latín culto. Está convencido que la misma verdad cristiana está en la línea fundamental del platonismo. En su comentario al *Fedro* nos dirá que el amor de que habla Platón y del que habla San Pedro son uno y el mismo: el amor de la belleza absoluta que es Dios. Dios es, a la vez, la Belleza absoluta y el Bien absoluto. Cuando Platón dice que «nos acordamos» de las Ideas al ver las cosas sensibles, ¿no repite lo mismo San Pablo cuando afirma que lo invisible de Dios se traduce por las cosas visibles?

En la *Theologia platonica,* el universo constituye un sistema armonioso y bello compuesto por los grados del ser que van desde las criaturas a Dios. El hombre es el puente entre lo material y lo espiritual. En este sentido el hombre es «copula mundi» con Dios. Y dentro del mundo, el hombre es la cúpula y punto de unión con Dios por el amor.

No obstante, como humanista que es, hay en Ficino un elemento sincretista muy marcado. No sólo se mueve dentro del platonismo y cristianismo, sino que piensa que toda la

cultura —griega, romana, cristiana, judía, árabe y oriental— es perfectamente válida.

Nuestra antología se centra en las dos obras más representativas de Ficino: *El Simposio* o *Banquete* —comentario al diálogo de Platón del mismo nombre— y la *Teología platónica*. Conviene, pues, que el lector tenga una idea del mundo en que se mueve nuestro autor. Podríamos decir que el tema fundamental de Ficino es el hombre que *comprende y ama*. El hombre que se ve impelido y arrastrado a comprender y amar. Y el hombre es su alma, por la que penetra el mundo material y espiritual; el alma que le hace trascender y buscar el bien y la belleza infinita. La inmortalidad del alma es un postulado necesario para entender al mismo hombre. «El alma es el más grande de todos los milagros de la naturaleza, porque combina todas las cosas, es el centro de todas las cosas, y posee las fuerzas de todo. Por eso se le puede llamar con razón el centro de la naturaleza, el término medio de todas las cosas, el lazo y coyuntura del universo» [1]. La inmortalidad del alma constituye el tema principal de la obra filosófica más importante de Ficino, la *Teología platónica*.

«De importancia histórica igual, aunque de carácter diferente, es la doctrina de Ficino sobre el amor humano... Tomó y reinterpretó la teoría platónica del amor, como se expresa en el *Banquete* y en el *Fedro*, y la combinó con otras teorías antiguas de la amistad que le eran conocidas, principalmente por medio de Aristóteles y Cicerón.» [2]

Ficino acuñó sobre todo en su comentario al *Banquete* la expresión del «*amor platónico*», e hizo un análisis estupendo de los distintos elementos y clases del amor. «El nombre de *amor platónico* significa amor tal como lo describe Platón, según la interpretación de Ficino. Más frecuentemente, Ficino habla de él como del amor divino. El punto básico es que considera el amor por otro ser humano simplemente como una preparación, más o menos consciente, para el amor de Dios, que constituye la meta real y el verdadero contenido del deseo humano, y que simplemente se vuelve hacia personas y cosas por el esplendor reflejado de la bondad y belleza divinas manifiestas en ellas.» [3]

---

[1] Kristeller, *op. cit.*, p. 64.
[2] *Ibid.*, p. 69.
[3] *Ibid.*, pp. 69-70.

BIBLIOGRAFIA

Marsilio Ficino: *Opera Omnia,* 2 vols. (Basilea, 1576, y Turín, 1959). Edición de E. Garin. De ella tomamos nuestra traducción.
P. O. Kristeller: ed. *Supplementum Ficinianum,* 2 vols. (Florencia, 1937).
P. O. Kristeller: *Ocho filósofos...* México, 1974, pp. 57-76.
P. O. Kristeller: *The Philosophy of Marsilio Ficino* (Nueva York, 1954).

## Discurso Primero

### Capítulo 3. *Del origen del Amor*

Cuando Orfeo en su *Argonáutica*[4] quiso cantar en presencia de Quirón y de los héroes el origen de las cosas —fiel a la Teología de Mercurio Trismegisto—[5], puso el caos antes del mundo. Y en medio de este caos, y anterior a Saturno, a Júpiter y a los demás dioses, colocó el Amor, con este verso:

> *El amor, el más antiguo, el más perfecto,*
> *el más sabio.*

Hesiodo en su *Teología,* Parménides, el pitagórico, en su libro de la *Naturaleza,* y Acusilaos en sus poemas se

[4] *Argonáuticas,* 415.

[5] Hermes Trismegisto, *Poemas,* I, 46. *Hermes Trismegisto:* colección de escritos del siglo III d. C. de carácter místico y esotérico. De autor desconocido, atribuidos al héroe o dios Hermes, dios de la ciencia. Esta colección tuvo mucha influencia en el Renacimiento.

mostraron de acuerdo con Orfeo y Mercurio [6]. Platón en el *Timeo* [7] describe el Caos de la misma manera y coloca en él al Amor. Finalmente, Fedro en el *Banquete* [8] nos ha contado lo mismo.

Los platónicos llaman Caos al mundo informe, y mundo al caos ya formado. Para ellos hay tres mundos, y por tanto debe haber igualmente tres caos. El primero de todos es Dios, autor del universo que llamamos el mismo Bien. Dios crea primero la inteligencia angélica, después, según Platón, el alma del mundo, y finalmente el cuerpo del mundo. A ese Dios Supremo no se le da el nombre de mundo, porque la palabra «Mundo» designa un ornato compuesto de numerosos elementos. Ese dios, en cambio, debe ser totalmente simple. Y nosotros afirmamos que es el principio y el fin de todos los mundos. La mente angélica es el primer mundo creado por Dios. El segundo, el alma del cuerpo universal, y el tercero toda esta máquina que aparece ante nuestros ojos.

En estos tres mundos, se han de considerar otros tres caos. Al principio Dios crea la sustancia de aquella mente que también llamamos esencia. Esta, en el momento de su creación, es también informe y oscura. Pero como ha nacido de Dios, se vuelve a él que es su principio como con cierto impulso congénito. Vuelta hacia Dios, queda iluminada por su rayo. El resplandor de este rayo inflama su apetito. El apetito encendido la une totalmente a Dios. Y este adentrarse en Dios le da su forma. Pues Dios, que lo puede todo, imprime en la inteligencia que se le ha unido la forma o naturaleza de las cosas que se han de crear. En esta inteligencia, pues, se encuentra impreso, por así decirlo, de una manera espiritual, todo lo que nuestros sentidos nos revelan en los cuerpos creados. En ella se engendran las esferas de los cielos y de los elementos, los astros, las naturalezas de los vapores, las

---

[6] Hesiodo, *Teogonía,* 116 y ss.; Parménides, *fragmento 13*; Acusilaos, *fragmento 1.*

[7] *Timeo,* 30-a.

[8] *Banquete,* 178b.

formas de las piedras, de los metales, de las plantas y de los animales.

Para mí no hay duda de que estas formas de todas las cosas, concebidas en esa inteligencia superior gracias a la intervención de Dios, son las ideas. Por lo mismo, a esa forma e idea de los cielos le llamamos dios-cielo, a la del primer planeta, Saturno, a la del segundo, Júpiter, y así de la misma manera para los demás. Llamamos igualmente a la idea del fuego creado, dios Vulcano, a la del aire, Juno; a la del agua, Neptuno, y a la de la tierra, Plutón. Por tanto, todos los dioses vinculados a ciertas partes del mundo inferior no son más que las ideas de esas partes, reunidas en esa inteligencia superior.

Con todo, esta concepción perfecta de las ideas —como formada por Dios— ha ido precedida de un acercamiento de la mente a Dios. Y a este acercamiento, el incendio del apetito; a este incendio, la penetración del rayo; a la penetración, la orientación del apetito, y a la orientación, la esencia informe de la mente. Afirmamos además que esta esencia todavía privada de formas es el caos; que su primera vuelta a Dios es el nacimiento del Amor, y la penetración del rayo divino su pábulo o alimento. El incendio que sigue es para nosotros incremento del amor, su acercamiento, su impulso, su formación y su perfección. Y para designar todo este conjunto de formas y de ideas empleamos el término latino de *mundus,* y la palabra griega *kosmos,* que quiere decir ornato. La gracia de este mundo y de este ornato es la belleza, a la que desde su nacimiento el Amor arrastra y conduce a la inteligencia, que antes era deforme y que después se torna hermosa. Así pues, la índole del amor es arrastrar hacia la belleza y unir lo deforme a lo bello.

¿Quién podrá dudar ya que el amor sigue inmediatamente al caos y precede al mundo y a los dioses esparcidos por las partes del mundo? Pues el apetito de la inteligencia es anterior a su formación, y en la inteligencia va formada nacen los dioses y el mundo; con razón, pues, Orfeo llamó al amor *el más antiguo.* Y al calificarle de *el más perfecto,* es como si dijera que se perfecciona

a sí mismo. Porque se diría que el primer movimiento de esta inteligencia es sacar de Dios su perfección, para transmitirla a la inteligencia que recibe de ella sus formas, y a los dioses así engendrados. Se le llamó también *el más sabio*. Y con toda justicia. Pues toda sabiduría, cuyo oficio es el consejo, le fue dada a la inteligencia, para que vuelta hacia Dios refleje su esplendor. Y de este modo la mente se dirige a Dios de la misma manera que el ojo se dirige a la luz del sol. Primero mira, después ve la luz del sol, y finalmente en esta luz percibe las figuras y los colores de las cosas. Tenemos así que al principio el ojo oscuro, como el Caos informe, ama la luz cuando la mira; al mirar, recibe sus rayos, y al recibir este rayo recibe las formas y los colores de las cosas. Ahora bien, de la misma manera que la inteligencia al nacer y en su estado informe se vuelve a Dios, por amor y queda formada, de la misma manera el alma del mundo se vuelve hacia la inteligencia y hacia Dios de donde ha nacido. Y no siendo más que una cosa informe y un caos se convierte en mundo merced a las formas que recibe de la inteligencia hacia la que torna. Sucede lo mismo con la materia de este mundo. Cuando no era todavía más que un caos informe sin el ornato de las formas, un amor ingénito la empujó hacia el alma y se rindió obediente a ella. Y gracias a este amor armonizante recibe del alma el ornato de todas las formas que se ven en el mundo. Y una vez conseguido el ornato, el caos se convirtió en mundo.

Hay, pues, tres mundos y tres caos. El amor acompaña, por consiguiente, al caos en todas las cosas: precede al mundo, despierta lo dormido, ilumina lo oscuro, resucita lo que está muerto, da forma a lo informe y perfecciona a lo imperfecto. Ante tales alabanzas, no podemos pensar en decir otras mayores.

## Discurso Segundo

### Capítulo 8. *Exhortación al amor. Del amor simple y del amor recíproco*

Os pido y suplico, amigos míos, que os entreguéis con todas vuestras fuerzas al Amor, que es cosa divina. Que no os aterre aquello que Platón dijo de cierto amante. «Ese amante —dice— es un alma muerta en su propio cuerpo, pero vive en el cuerpo de otro» [9]. Que no os haga temblar tampoco el canto de Orfeo sobre la situación amarga y miserable de los amantes [10]. Escuchad más bien con atención, os lo suplico, cómo se han de entender todas esas cosas y cómo se puede remediarlas.

Platón llama al amor una cosa amarga, y con toda justicia, porque el que ama, muere. Orfeo le llama *agridulce* [11], porque el amor es una muerte voluntaria. En tanto que muerte, es amarga; como voluntaria que es, dulce. Todo el que ama, muere. Pues su pensamiento, olvidado de sí mismo, siempre vuelve hacia el amado. No se preocupa de sí mismo, ciertamente no piensa en sí. Un alma como ésta afectada así no actúa en ella misma, porque la principal operación del alma es precisamente el pensamiento. Y aquel que no opera en sí, ya no está en sí mismo, pues hay una identidad entre estas dos cosas: existir y obrar. No hay existencia sin operación y la acción no sobrepasa la existencia. Nadie opera o actúa donde no está, y allí donde está actúa. El alma, pues, del amante no está en ella, porque no actúa en ella misma. Y si no está en sí misma, tampoco vive en ella. El que no vive, está muerto. Por tanto, todo el que ama está muerto. ¿Pero vive al menos en otro? Ciertamente.

Hay dos clases de amor: amor simple y amor recíproco o mutuo. Hay amor simple cuando el amado no ama al amante. En tal caso, el amante está totalmente muerto. Pues ni vive en sí —como ya hemos demostrado— ni tam-

---

[9] *Fedro,* 248c.
[10] Orfeo, dios de la música; ver Virgilio, *Geórgicas,* IV, 454-506.
[11] *Filebo,* 46c-47a.

poco en el amado, pues es rechazado por él. ¿Dónde vive entonces? ¿Acaso en el aire, en el agua, en el fuego, en la tierra o en cualquier cuerpo de animal? De ninguna manera. El alma humana no vive en otro cuerpo que no sea humano. ¿O vivirá acaso en el cuerpo de otro hombre a quien no ama? Ni siquiera esto. Pues si no vive en aquél en quien desea ardentísimamente vivir, ¿cómo podrá vivir en otro? Quien ama a otro y no es amado por él, no vive en ninguna parte. Está, por tanto, totalmente muerto el amante no amado. Ni volverá a vivir a menos que la indignación lo resucite. Pero cuando el amado responde con el amor, entonces el amante vive al menos en él. ¡Algo ciertamente maravilloso se produce aquí!

Siempre que dos seres se abrazan en mutua benevolencia, viven el uno en el otro. Estos hombres se intercambian mutuamente, y cada uno se da a sí mismo para recibir al otro. Veo con claridad que puedan darse puesto que se olvidan, lo que ya no entiendo es cómo el uno reciba al otro. Pues el que no se posee a sí mismo, mucho menos puede poseer a otro. Pero lo cierto es que tanto uno como otro se poseen a sí mismo y al otro. Este se posee, pero en el otro; aquél también se posee, pero en el otro. Mientras yo te amo, me encuentro en ti que piensas en mí, y me recupero de mí mismo perdido como estaba por mi negligencia mientras tú me conservas. Lo mismo haces tú en mí.

Hay todavía otra cosa maravillosa. Si después de haberme perdido me encuentro por ti, entonces me poseo por ti; y si por ti me poseo, te tengo antes y más que a mí mismo, estoy más cerca de ti que de mí, ya que no estoy unido a mí sino por ti. En esto precisamente difiere el impulso de Venus de la violencia de Marte [12]. Tal

[12] Siguiendo a Platón, Ficino hace de Venus la diosa del amor. *Marte* es el dios de la guerra. Tanto Platón como Ficino distinguen dos Venus, una baja y grosera —el amor carnal—, y otra Venus alta y superior. Para comprender bien las páginas que siguen es indispensable la lectura del *Banquete* (Platón, *Obras completas*, 2.ª ed., 1981, pp. 555 y ss).

es la diferencia del dominio y la del amor. Un dictador posee a los otros por sí mismo, el amante se hace dueño de sí mismo por otro, y cuanto más se aleja el amante de sí mismo, más se acerca al otro, de tal forma que muerto para sí revive en otro. En el amor mutuo sólo hay una muerte y una doble resurrección. El amante muere en sí una sola vez cuando se olvida de sí. Pero revive inmediatamente en el amado, cuando éste le acoge en su ardiente pensamiento. Y vuelve a revivir al reconocerse en el amado y al no dudar de que se le ama. ¡Oh feliz muerte a la que siguen dos vidas! ¡Oh intercambio admirable, en el que alguien se entrega por otro, posee a otro y no deja por ello de poseerse a sí mismo! ¡Oh ganancia inestimable, cuando dos se hacen de tal manera uno que cada uno de ellos de uno solo se hagan dos, y que, como gemelos, el que no tenía más que una vida tenga ya dos merced a esta muerte!

Hay ciertamente en el amor mutuo una venganza justísima. El homicida ha de ser castigado con la muerte. ¿Y quién negará que no es homicida el que es amado, pues separa el alma del amante? ¿Quién podrá negar que el amado a su vez muere del mismo modo, al amar igualmente al amante?

Es justa esta restitución, puesto que éste a aquél y aquél a éste devuelven el alma que recibió. Amándose uno y otro entregan su alma, y correspondiendo al amor cada uno entrega el alma al otro. En estricta justicia, el que es amado debe, pues, amar. El que no ama a su amante se le ha de considerar como reo de homicidio. Y todavía más, es un ladrón, un homicida, un sacrílego. El cuerpo se apodera del dinero y el alma del cuerpo. Aquel, por tanto, que arrebata el alma, que es dueña del cuerpo y del dinero, arrebata el alma, el cuerpo y el dinero. Lo que le hace reo de muerte como ladrón, homicida y sacrílego, y que como persona absolutamente infame y profana se la pueda matar impunemente, a no ser que de forma libre y espontánea cumpla aquella ley, a saber: amar al amante. Por consiguiente,

muere una vez con aquel que también muere una vez, y con el que resucita dos veces, también él resucita dos.

Por las razones arriba dichas, ha quedado demostrado que el amado debe amar a su vez al amante. Y se demuestra que no sólo debe amarlo, sino que está obligado a ello. La semejanza engendra el amor, y se encuentra de alguna manera en muchas cosas. Pues si yo soy semejante a ti, necesariamente tú eres semejante a mí. La misma semejanza que me empuja a amarte, te obliga a amarme a mí. Además, el que ama se sustrae a sí mismo para darse al amado. El amante cuida de su amado como de cosa propia, pues lo que nos es propio es para nosotros objeto de gran cuidado. Añádase a esto que el amante graba en su alma la imagen del amado, con lo que el amante se convierte en espejo en el que se refleja la imagen del amado. Por lo mismo, al reconocerse el amado en el amante, se ve empujado a amarlo.

Piensan los astrólogos que la reciprocidad en el amor de los amantes se basa fundamentalmente en la conjunción de su nacimiento con la luz de los planetas, por ejemplo, del Sol y de la Luna. Tal sería el caso de mi nacimiento con el sol en Aries y la luna en Libra, y el tuyo con el sol en Libra y la luna en Aries. O bien entre aquellos que se encontraran en ascendencia en signo y un planeta idéntico o semejante. O si planetas favorables miraran todos hacia el mismo ángulo del Oriente. O si Venus estuviera situada en la misma casa al nacimiento y en el mismo grado. De ellos añaden los platónicos que uno y muy semejante demonio dirige su vida. Por su parte, los médicos y moralistas están de acuerdo en afirmar que la igualdad de temperamento, de nutrición, de educación, las costumbres y el medio engendran deseos semejantes. Finalmente, allí donde concurren causas diversas, la reciprocidad es más violenta. Y cuando se dan todas, vemos renacer un amor como el de Pitias y de Damon, el de Pilades y Orestes [13].

[13] Los renacentistas, como los pitagóricos, fueron particularmente sensibles a la influencia de los astros sobre la vida humana.

## Capítulo 9. *Qué buscan los amantes*

¿Qué es, en fin, lo que buscan los amantes en su amor mutuo? Buscan la Belleza. Pues el amor es el deseo de gozar de la belleza. Y la Belleza es un resplandor que atrae hacia sí al espíritu humano. ¿Qué otra cosa es la belleza del cuerpo sino el mismo esplendor en el embrujo de las líneas y de los colores? ¿Qué es la belleza del alma más que este esplendor que nace de la armonía de la doctrina y de las costumbres?

Ahora bien, esa luz del cuerpo no son los oídos, ni el olfato, ni el gusto, ni el tacto, sino los ojos los que la captan. Y si sólo el ojo percibe, sólo él se deleita. Por tanto, solamente el ojo del cuerpo goza de la belleza. Y siendo el amor nada más que puro deseo de goce de la belleza, que sólo se capta por los ojos, el amante del cuerpo sólo se contenta con su vista. El deseo de tocarle no es, pues, un elemento del Amor, ni un deseo del amante, sino una especie de ardor y pasión de un hombre esclavo. Sólo el espíritu capta esa luz y esa belleza del alma. Por lo mismo, al que busca la belleza del alma sólo le contenta la visión del espíritu. Finalmente, entre los amantes hay un mutuo intercambio de belleza. El varón adulto se deleita con la contemplación del amado más joven. Y el joven capta con el espíritu la belleza del varón. Y el que sólo es hermoso de cuerpo, merced a esta familiaridad, se hace hermoso de alma. Y el que es hermoso de alma llena los ojos del cuerpo con la belleza. ¡Qué trueque tan maravilloso! Para ambos honesto, útil y placentero. Tan honesto para uno como para otro, pues tan honesto es aprender como enseñar. Más placentero en el de más edad al deleitarse con la vista y con la inteligencia. Pero en el joven hay mayor utilidad, pues cuanto más elevada es

---

Incluso los mismos sabios y filósofos no se sustrajeron a ella. Véase, por ejemplo, Pomponazzi, Bruno, etc. *Pitias-Damon,* filósofos griegos del siglo v, vinculados a la vida de Sócrates y Platón. *Pilades-Orestes.* Pilades fue un héroe fócido, amigo y consejero de Orestes; se casó con Elena, hermana de Orestes. Aparecen con frecuencia en la literatura griega.

el alma que el cuerpo, más valiosa es la adquisición de la belleza del alma que la del cuerpo.

## Discurso Cuarto

### Capítulo 3. *Que el hombre es el alma, y el alma es inmortal*

El cuerpo consta de materia y cantidad, y es propio de la materia la pasividad, y de la cantidad la división y la extensión. Siendo, pues, la pasividad y la división dos pasiones, es lógico que el cuerpo por su naturaleza se convierta en objeto de pasión y de corrupción. Si, pues, una acción parece convenir de alguna manera al cuerpo, éste actúa no como cuerpo, sino porque un poder, en algún sentido corporal, y una cualidad está presente en él, como el calor en el cuerpo del fuego, el frío en el cuerpo del agua y la temperatura en nuestro cuerpo. Las operaciones del cuerpo proceden ciertamente de estas cualidades. El fuego calienta no porque sea largo, ancho o profundo, sino porque es caliente. Y no calienta más porque el fuego sea más extenso —al contrario, la dispersión disminuye el calor—, sino porque es más caliente.

Por tanto, si las operaciones proceden de las fuerzas y de las cualidades, y estas fuerzas y cualidades, aunque estén en la materia y cantidad, no están compuestas de materia y cantidad, entonces es propio del cuerpo sufrir y de un principio incorpóreo actuar. Cierto que estas fuerzas son sólo instrumentos de operación. Por sí mismas no son suficientes para obrar, porque no tienen capacidad para existir por ellas mismas. Sabemos, en efecto, que lo que está en otro es incapaz de subsistir por sí mismo y depende de otro. De donde resulta que las cualidades, que subsisten totalmente por el cuerpo, provienen y dependen de una sustancia superior que no es cuerpo y que no está en el cuerpo. Tal es el alma, que estando presente y encerrada en el cuerpo, subsiste por ella misma y da al cuerpo la calidad y la fuerza de su temperamen-

to, y por la que ejerce —como con otros tantos órganos— operaciones diversas en el cuerpo y por el cuerpo.

Se dice, con razón, que el hombre engendra, se nutre, crece, está de pie, se sienta, corre, habla, fabrica obras de arte, siente y entiende. Pero todas estas cosas las hace el alma. El alma, por tanto, será el hombre. Si afirmamos que el hombre engendra, crece y se alimenta, ello quiere decir que el alma como padre y artífice del cuerpo lo engendra, le hace crecer y le nutre. Si decimos que se tiene en pie, que se sienta y habla es que el alma sostiene los miembros del cuerpo, los pliega y los hace vibrar. Si fabrica o corre, es que el alma extiende y dobla las manos y agita los pies a su gusto; si siente, es que el alma por los órganos de los sentidos percibe los cuerpos exteriores como por las ventanas o por aberturas. Si comprende, es que el alma, por sí misma, sin ningún órgano corporal, alcanza la verdad. Todo lo que se dice hace el hombre, es el alma la que lo hace, y el cuerpo lo padece o sufre. Y es porque el hombre es solamente el alma. El cuerpo es su obra e instrumento. Tan es así que el alma ejerce su principal operación, es decir, su inteligencia, sin ningún órgano corporal. Por sí misma comprende las cosas incorpóreas, mientras que el cuerpo no conoce más que las corporales.

Si, pues, el alma opera por sí misma, es claro que existe y vive sin un cuerpo, puesto que la que actúa sin un cuerpo vive también sin un cuerpo. Ahora bien, si existe por sí misma, el ser que le conviene le es propio y no común con el cuerpo. Independientemente, pues, de la materia se puede atribuir a sí misma el calificativo de hombre. Y puesto que este término designa a cada uno de nosotros durante toda la vida —en todas las edades se nos llama hombres—, parece claro que representa un elemento que no cambia. El cuerpo, en efecto, está sometido a un flujo perpetuo: crece y decrece, se desintegra y descompone por la alteración del calor y del frío. El alma siempre permanece igual. Nos lo muestran claramente tanto la búsqueda de la verdad como la persecución del bien, que son constantes, lo mismo que la conserva-

ción fiel de la memoria. Por lo demás, ¿hay alguien tan loco que se atreva a dar el nombre invariable de hombre al cuerpo que se escapa sin cesar y cambia en todo evento, más que al alma que es inmutable? Quede, pues, claro que cuando Aristófanes hablaba de los hombres estaba significando, según la costumbre platónica, a nuestras almas [14].

## Discurso Quinto

### Capítulo 5. *Cómo nace el amor y el odio, o que la belleza es incorpórea*

Consecuencia de cuanto queda dicho es que toda la gracia del rostro divino, que se llama Belleza universal, es incorpórea, no solamente en el ángel y en el alma, sino también a la vista de los ojos. Hechizados por esta belleza, no sólo amamos este rostro en su conjunto, sino también en sus partes. De aquí nace el amor particular hacia una belleza particular. De esta manera nos aficionamos a un hombre cualquiera como miembro del orden del mundo, sobre todo cuando brilla en él de forma manifiesta una chispa de la belleza divina.

Semejante sentimiento tiene dos causas: primera, porque nos deleita la imagen del rostro paterno; segunda, porque la figura y la belleza de un hombre bien plantado responde plenamente a la idea del género humano que nuestra alma ha recibido del creador del universo y que ella conserva. En consecuencia, si la imagen del hombre que aparece ante nuestros ojos —que es recibida por los sentidos y pasa al alma— no se ajusta a la imagen del hombre que el alma lleva consigo, la rechaza inmediata-

---

[14] Aquí Ficino acepta y sigue claramente la concepción platónica de que el *alma es el hombre*. Por lo mismo, el amor es el que nace propiamente del alma como *genio* o *demonio* que supera, dirige y somete al cuerpo (ver nota 20).

mente y empieza a odiarla por su deformidad. Es lo que hace que —sin saber por qué— nos agraden o nos desagraden ciertas personas que encontramos. Y la razón de este sentimiento es que el alma, impedida por la acción del cuerpo, no puede ver todas las formas que lleva en sí. Sucede así que, a causa de un cierto acuerdo o desacuerdo natural y misterioso, la forma exterior de un objeto que hiere con su imagen la forma de esa misma cosa impresa en el alma, se ajusta o no se ajusta a ella. Y nuestra alma, movida por esta herida o esta atracción misteriosa, odia o ama a la misma cosa.

Esa fuerza divina hizo nacer en el ángel y en el alma la forma absolutamente perfecta del hombre a crear. Por el contrario, en la materia del mundo —alejado como está de su creador— la constitución del hombre se encuentra degenerada, en relación a esta figura perfecta. No obstante, en una materia mejor dispuesta aparece más semejante que en otra que lo está menos. La que aparece más semejante encaja y se ajusta a la razón del alma, lo mismo que al poder de Dios y a la idea del ángel. El alma aprueba esta armonía. Y la belleza consiste precisamente en esta armonía y en esta aprobación que es el amor. Pues bien, dado que la idea y la razón son extrañas a la materia del cuerpo, podemos deducir que la constitución del hombre se les asemeja no en función de su materia, sino más bien en razón de algo que no es corpóreo. Se ajusta y se armoniza en cuanto que es semejante, y por su armonía es bella. El cuerpo y la belleza son, por tanto, de naturaleza diferente.

Si alguien pregunta ahora cómo la forma de un cuerpo puede asemejarse a la forma y a la razón del Alma y de la inteligencia angélica, le pido que mire la obra de un arquitecto. Al principio, el arquitecto concibe en su mente la razón y como la idea del edificio. Después, en la medida de sus fuerzas, construye la casa tal como la ha concebido. ¿Quién puede negar, entonces, que la casa es un cuerpo y que se asemeja totalmente a la idea incorpórea del arquitecto, a cuya semejanza ha sido realizado?

Y su similitud con el arquitecto se ha de juzgar más en razón de un orden incorpóreo que en función de su materia.

¡Ea!, levanta si puedes la materia —y puedes al menos levantarla con el pensamiento—, pero mantén el orden. No te quedará nada de cuerpo ni de materia. Más aún, el orden que procede del obrero será el mismo que aquél que está en el obrero. Lo mismo sucede en cualquier cuerpo de hombre. Encontrarás que su forma, que se ajusta a la razón del alma, es simple y desprovista de materia [15].

## Capítulo 6. *Lo que se requiere para que una cosa sea bella, y que la belleza es un don espiritual*

¿Qué es, pues, la belleza de un cuerpo? Un acto, un impulso y una gracia que se refleja en él bajo la influencia de su idea. Un fulgor tal no desciende a la materia sin que ésta se haya preparado convenientemente. Ahora bien, la preparación de un cuerpo vivo exige tres cosas: el orden, la medida y el aspecto. Por orden se entiende la distribución de las partes; por medida, la cantidad, y por aspecto, las líneas y colores. Se necesita, en primer lugar, que cada miembro del cuerpo tenga su posición natural, a saber: que las orejas, los ojos, las narices y el resto estén en su lugar; que los ojos estén cerca de la nariz y a igual distancia, y que las dos orejas estén a igual distancia de los ojos. Pero no basta esta paridad de las distancias, propia del orden, a menos que se la añada la distribución de partes. Esta, respetando la pro-

---

15 En este capítulo Ficino avanza la teoría de lo que más tarde se llamará *amor platónico*. Las cosas exteriores responden a una idea o forma superior de belleza que las trasciende. Quedarse con las cosas mismas es vaciarlas de contenido. Se han de amar por sus formas o ideas que dan precisamente sentido al amor. La idea que la gente tiene del *amor platónico* —como algo ideal, en que no participan los sentidos ni el cuerpo— es una desfiguración del amor tal como lo entendieron Platón y el mismo Ficino.

porción normal de todo el cuerpo, da a cada uno de los miembros un tamaño medio de forma que, por ejemplo, el rostro venga a ser tres veces mayor que la largura de la nariz, y que el semicírculo de las dos orejas juntas formen el círculo de la boca abierta: lo mismo se obtiene reuniendo las cejas. La largura de la nariz iguala a la del labio, y es la misma que la de la oreja. Las dos órbitas de las orejas tienen la misma medida que la abertura de la boca. Ocho cabezas hacen la altura del cuerpo, que se consigue igualmente con la largura de los brazos extendidos, así como con la de las piernas y los pies.

Creemos asimismo que el aspecto es necesario para que el estudiado trazado de las líneas, los pliegues y la luminosidad de los colores adornen este orden y esta medida de las partes.

Aunque estos tres elementos estén en la materia, no pueden ser ninguna parte del cuerpo. El orden de los miembros no es ningún miembro, pues está en todos ellos, y ninguno se encuentra en los demás miembros. Añádase, además, que el orden no es más que la distribución conveniente de las partes. ¿Y no podemos decir que esta distribución no es más que la distancia de las partes? Y por fin, esta distancia o no es nada —y entonces es un vacío absolutamente inútil— o es un rasgo formado por líneas. ¿Pero puede alguien dar el nombre de cuerpo a líneas desprovistas de anchura y de profundidad, cualidades necesarias a un cuerpo? La medida no es ciertamente la cantidad, sino el límite de la cantidad. Ahora bien, los límites son las superficies, las líneas y los puntos que —carentes de la dimensión de profundidad— no son considerados como cuerpos. En cuanto al aspecto, nosotros lo colocamos igualmente, no en la materia, sino en la concordancia armónica de luces, sombras y líneas.

De todo ello resulta evidente que la Belleza es tan extraña a la masa del cuerpo que nunca se podrá comunicar a la materia misma, a no ser que se someta a las tres preparaciones de orden incorpóreo de que ya hemos hablado. Se basan en una disposición armoniosa de los cuatro elementos, a fin de que nuestro cuerpo sea absolutamente

semejante al cielo —cuya sustancia es armoniosa— y a fin de que un exceso de humores no dañe la formación del alma. Así la luz divina brillará fácilmente en un cuerpo semejante al cielo y la forma perfecta del hombre que posee el alma aparecerá más visible en una materia sumisa y dócil. Las voces y sonidos están ordenados casi de la misma manera para recibir su belleza; su orden, en efecto, consiste en subir desde un tono grave a la octava y bajar. El modo o medida es la progresión normal por voces terceras, cuartas, quintas y sextas, y por tonos y semitonos. El aspecto sonoro es la clara intensidad de un sonido.

Por estas tres cualidades o elementos, los cuerpos compuestos de muchos miembros, tales como los árboles, los animales y el conjunto de voces diversas, se aprestan a recibir la belleza. Los cuerpos más simples, como los cuatro elementos, las piedras, los metales y también las voces aisladas, están suficientemente dispuestos a recibirla por un cierto equilibrio, una fecundidad y una claridad inherente a su misma naturaleza. El alma, por su propia naturaleza, está preparada para ello, ya que como espíritu que es, y en alguna manera como espejo más cercano a Dios, brilla en ella —según dijimos arriba— el espíritu divino. Pues así como no hay que añadir nada al oro puro —tan sólo quitarle las impurezas de la tierra para que brille más—, de la misma manera el alma no tiene necesidad alguna de complemento para embellecerla. Tan sólo se ha de liberar del cuidado y preocupación absorbente del cuerpo y descartar el dolor que engendra el deseo y el temor. Al instante resplandecerá la belleza natural del alma.

Resumamos ya brevemente —para no alargarnos demasiado— cuanto hemos dicho sobre la Belleza. Es una gracia vivaz y espiritual que brilla por el rayo de Dios. Gracia infusa primero en los ángeles, y de ellos en el alma de los hombres, en la forma de los cuerpos y de los sonidos. Esta gracia, por medio de la razón, de la vista, del oído, mueve y deleita nuestras almas. Y deleitándolas, las embelesa, y embelesándolas las inflama de un amor ardiente.

## Capítulo 7. *Retrato del amor*

El poeta Agatón —siguiendo la costumbre de los antiguos poetas— sueña a este dios de una forma humana y lo pinta con trazos de hombre: *bello, joven, delicado, sutil o ágil, bien plantado y lustroso.* ¿Y para qué todo esto? Más que la Belleza, todas estas cualidades preparan a recibir una naturaleza hermosa. Pues de estas cinco cualidades, las tres primeras apuntan a una ordenación armoniosa del cuerpo —fundamento primero de la belleza—. Y las otras dos revelan el orden, la medida y el aspecto [16].

Los médicos han demostrado que el signo o indicio de una constitución armoniosa del cuerpo está en el equilibrio suave y firme de una carne delicada. Donde hay demasiado calor, el cuerpo es seco y velloso; donde hay frío, enteco; donde predomina la sequedad, duro y áspero; donde la humedad, cimbreante, lánguido, desigual y contrahecho. La delicadeza igual y constante del cuerpo indica la proporción equilibrada de sus cuatro humores. Por este motivo dice Agatón que el amor es *suave, delicado, tierno.* ¿Pero por qué dice que es joven? Porque este equilibrio es una ventaja tanto de la naturaleza como de la edad. Con el paso del tiempo, se volatilizan las partes más ligeras de los humores, y no quedan más que las más espesas. Disipados el fuego y el aire, hay un excesivo dominio de agua y de tierra. Pero ¿por qué llamarlo *dúctil* y *ágil?* Porque se entiende que es apto y pronto a todos los movimientos, y para que nadie se imagine que habiéndole llamado suave le había querido llamar *blando* como el agua, afeminado, lánguido e insípido. Todo lo contrario a una complexión bien equilibrada. Después añade: *bien proporcionado,* bien plantado, es decir, el orden y la forma de sus partes le dan un toque de distinción. Añade, finalmente, *lustroso, brillante,* es decir, reluciente por la

---

[16] *Agatón,* poeta y dramaturgo griego (siglo v a. C.) del que no se conserva obra alguna. Es uno de los personajes del *Banquete,* anfitrión e iniciador del diálogo.

suave combinación de sus colores. Una vez que ha expuesto estas cualidades preparatorias, Agatón se calló el resto. Corresponde ahora a nosotros sobreentender la venida de la belleza.

Estas cinco cualidades pueden entenderse del hombre, según hemos dicho, pero tratándose del poder del amor se han de entender de otra manera, pues manifiestan su fuerza y su calidad. Se le llama *joven,* precisamente porque los jóvenes quedan seducidos por él la mayor parte del tiempo, y porque cogidos en sus redes desean la edad juvenil. *Suave* porque los caracteres suaves se dejan prender más fácilmente, y los que han sido ya cogidos, por feroces que fueran antes, se tornan mansos. *Dúctil* y *sutil* porque entra y sale a escondidas. *Armonioso* y *proporcionado* porque desea lo que es hermoso y ordenado, y se aleja de lo contrario. *Reluciente* porque inspira al hombre en la edad de la flor y de la luz, y desea lo que está en flor. Baste con haber insinuado brevemente lo que Agatón expone con toda amplitud.

## Discurso Sexto

### Capítulo 6. *Cómo somos atrapados en el amor*

Cuanto yo diga de uno, entendedlo dicho de los tres amores [17]. Toda alma que desciende a un cuerpo terrestre bajo el signo de Júpiter concibe, al descender, para el hombre que ha de realizar la imagen conveniente al astro de Júpiter. En su cuerpo etéreo lo expresa de una manera muy exacta, porque está permanentemente preparada para recibirla. Sucede lo mismo en la Tierra cuando encuentra un terreno bien dispuesto. Entonces imprime en él una tercera imagen, absolutamente semejante a la pri-

[17] Los tres amores de que habla Ficino aquí podrían ser las tres *fuerzas o genios o furias* que impulsan al hombre: amor a la belleza corporal —el más ínfimo—; amor a la belleza de las almas y del conocimiento; amor a lo *bello en sí* —etapa suprema del amor—, culminación y ordenación de las anteriores.

mera y a la segunda. En el caso contrario, la imagen no es tan semejante.

Sucede con frecuencia que de dos almas descendidas a los cuerpos bajo el signo de Júpiter, si bien en períodos diferentes, la una, al encontrar en la Tierra un punto de partida apropiado, forma un cuerpo que responde con toda exactitud a sus ideas primeras. La otra, por el contrario, por su falta de adaptación a la materia, aunque empeñada en la misma obra, no consigue en su empeño una semejanza tan grande en relación a su modelo. Aquel cuerpo será más hermoso que éste.

Ambos se agradan mutuamente en razón de una cierta semejanza de su naturaleza. Pero agrada más el que se considera más hermoso. De donde resulta que algunos aman sobre todo no a los que son más hermosos, sino a los suyos, es decir, a los que han nacido como ellos. Por tanto, como dijimos, los que han nacido bajo el mismo astro son tan originales que la imagen del más bello —al pasar por los ojos al alma del otro— se ajusta y encaja con la imagen absolutamente semejante que ella —por su generación— había formado tanto en el cuerpo etéreo como en las profundidades del alma.

El alma así tocada reconoce como propia esta imagen. Imagen que, en la medida de lo posible, es como la que ella poseía en su origen y tal como la que quería realizar en su cuerpo, y que no pudo conseguir. Inmediatamente acerca esta imagen a su imagen interior, y si algo falta para expresar la figura perfecta del cuerpo jupiterino, la mejora reformándola. Y después ama a esta imagen reformada como a su propia alma. De donde resulta que los amantes se engañen hasta el punto de juzgar al amado más guapo de lo que es. Pues, a medida que pasa el tiempo, no ven ya al amado según la imagen que habían recibido de sus sentidos, sino a la imagen realizada por el alma a semejanza de su idea y que es más bella que el cuerpo. Desean, además, contemplar continuamente ese cuerpo en que apareció la imagen por primera vez. Y aunque el alma —aun en ausencia del cuerpo— la conserva y le sea casi suficiente, el espíritu, sin embargo, y

los ojos, como instrumentos que son del alma, no la conservan.

Tres parecen ser las partes que hay en nosotros: el alma, el espíritu y el cuerpo. El alma y el cuerpo —muy diferentes por naturaleza— se unen por medio del espíritu, que es como un vapor muy tenue y transparente que el calor del corazón hace nacer en la parte más sutil de la sangre. Empujado desde allí a todos los miembros, recibe las fuerzas del alma y las transmite al cuerpo. Por los órganos de los sentidos recibe igualmente las imágenes de los cuerpos exteriores, que no pueden ser impresas en el alma —la sustancia incorpórea, que es más elevada que los cuerpos, no puede ser formada por ellos, al recibir las imágenes—. Por el contrario, el alma, presente en el espíritu dondequiera que éste se encuentre, examina fácilmente las imágenes corporales que se reflejan en él como en un espejo, y por ellas juzga a los cuerpos. A este conocimiento lo llaman los platónicos sensación. Al contemplar estas imágenes concibe en sí misma y por su propio poder las que le son semejantes y las más puras. A tal concepción la llamamos imaginación y fantasía. Las imágenes concebidas en esta facultad se conservan en la memoria. A través de ellas, la punta más sutil del alma se ve incitada con frecuencia a considerar las ideas universales de las cosas que el alma lleva consigo.

Por eso, cuando el alma por la sensación percibe a un hombre cualquiera —y lo concibe por la imaginación—, contempla al mismo tiempo por su intelecto el tipo y la definición común a todos los hombres, gracias a la idea de humanidad innata en él. Y las conserva una vez que las ha contemplado. Para el alma, pues, que conserva la imagen de un hombre hermoso que ha concebido una sola vez y que ha retocado según su idea, bastaría con que hubiera visto una vez a la persona amada. Pero para el ojo, y para el espíritu, que como los espejos reciben las imágenes de un cuerpo cuando está presente y lo pierden cuando está ausente, la presencia continua de un cuerpo hermoso les es necesaria para que su luz las ilumine, las recree y las haga deleitables. Así pues, la indi-

gencia es la causa de la presencia del cuerpo. Y como el alma les está sumisa la mayor parte del tiempo, se ve obligada a desearla.

## Capítulo 7. *Del nacimiento del amor*

Volvamos ya a Diótima. He aquí cómo describe a Sócrates el origen del amor después de relacionarlo con el número de los demonios, por las razones ya dichas. *El día del nacimiento de Venus, mientras banqueteaban los dioses, Poros, el hijo de la Sabiduría, ebrio de néctar, se unió a Penia en el huerto de Júpiter. De su unión nació el amor* [18].

*El día del nacimiento de Venus,* es decir, cuando la inteligencia angélica y el alma del mundo —que, por las razones ya sabidas, llamamos venéreas— acababan de nacer de la soberana majestad de Dios. *Mientras banqueteaban los dioses:* cuando Coelus, Saturno y Júpiter se alimentaban de sus propios bienes. Pues cuando en el ángel, en la inteligencia y en el alma del mundo apareció la fuerza de engendrar —eso que llamamos con toda propiedad las dos Venus— existía ya ese dios soberano que llamamos Coelus. En el ángel existía también la esencia y la existencia que llamamos Saturno y Júpiter, respectivamente. Y en el alma del mundo estaba el conocimiento de las clases superiores y el movimiento de los cuerpos celestes que también llamamos Saturno y Júpiter.

*Poros y Penia* significan abundancia e indigencia. Poros, hijo de la *sabiduría,* quiere decir chispa del dios soberano. Dios, en efecto, es llamado consejo y fuente del consejo, porque es la verdad y la bondad de todas las

---

[18] *Diótima,* personaje central en el diálogo del *Banquete.* A Diótima —la que invoca a Zeus— unos la interpretan como un personaje de ficción y otros como real. De todos modos, parece hablar por boca de Sócrates-Platón. A continuación se describe el bello mito del amor nacido de la unión de Venus con *Poros* —la abundancia— y de *Penia* —la indigencia—. Véase *Banquete, op. cit.,* pp. 566 y ss.

cosas. Es su esplendor lo que da verdad a todo consejo, y éste tiende a alcanzar su bondad.

*El huerto de Júpiter* significa la fecundidad de la vida angélica en la que se engendra el amor. A ella desciende Poros, que es el rayo de Dios, y se une a *Penia,* es decir, la indigencia original del ángel. Al principio, el ángel está en y vive para Dios. Por estas dos —esencia y vida— se le llama Saturno y Júpiter. Tiene además la capacidad de entender que, según nosotros, es Venus. Un poder tal que, de no estar iluminado por Dios, es por su naturaleza informe y oscuro, como es la potencia del ojo antes de recibir la luz del sol. Nosotros creemos que esta oscuridad se identifica con Penia, como sinónimo de pobreza y de falta de luz. Por lo demás, ese poder de comprender nacido de un instinto natural, se vuelve hacia su padre y recibe de él un rayo divino, que es Poros y la abundancia. En él están contenidas como en germen las razones de todas las cosas. Las llamas de este rayo natural encienden ese instinto. El incendio y el abrazo nacido de la oscuridad primitiva y de una chispa que se le añade es el amor, nacido de la indigencia y de la abundancia.

*En el huerto de Júpiter,* es decir, engendrado a la sombra de la vida. Pues el ardiente deseo de comprender nace inmediatamente después del vigor de la vida. Pero ¿por qué nos presentan a Poros *embriagado de néctar?* Porque rebosa del rocío de la vitalidad divina. ¿Y por qué el Amor es *en parte rico y en parte pobre?* Porque ordinariamente no ansiamos ni lo que poseemos con plenitud ni lo que nos falta totalmente. Si cada uno busca lo que no tiene, ¿por qué el que posee una cosa en su totalidad habría de buscar más? Y si nadie desea lo que ignora, es necesario que tengamos un cierto conocimiento previo de lo que amamos. Y no basta con conocerlo. Odiamos muchas cosas que conocemos. Es necesario, además, que las tengamos por buenas y agradables. Ni siquiera esto parece suficiente para encender su deseo; se necesita también que juzguemos fácil adquirir lo que nos parecía agradable.

Quien, pues, ama una cosa, todavía no la posee ni cierta ni totalmente. No obstante, por la reflexión de su

alma puede percibirla, juzgarla agradable y tener la esperanza de conseguirla. Dicho conocimiento, juicio y esperanza son, por así decirlo, una anticipación presente de un bien ausente. No ardería en deseos de ella si no le agradara, y no le agradaría, si de alguna manera no tuviera un pregusto. Por tanto, si los amantes tienen verdaderamente en parte lo que desean y en parte les falta, ello quiere decir que el Amor es una mezcla de indigencia y de abundancia. Por esta misma razón, esa Venus altísima, envuelta por el abrazo gozoso de este rayo divino, tiende por amor a la plenitud total de la luz total. Este impulso le une más eficazmente a su padre, con cuyo fulgor resplandece al instante. Y las razones confusas de las cosas ocultas en este rayo que llamamos Poros —cuando interviene ese poder inherente a Venus— se tornan explícitas y brillan más clara y distintamente.

Pues bien, lo que el ángel es a Dios, el alma del mundo lo es al ángel y a Dios. Cuando se vuelve a las cosas superiores, recibe igualmente de éstas un rayo, se inflama y engendra un amor que participa de la abundancia y de la indigencia. Adornada así con las formas de todas las cosas mueve, a su ejemplo, los cielos. Y por su potencia generatriz hace nacer en la materia los elementos de las formas semejantes a los que ha recibido. Nuevamente encontramos aquí dos Venus [19]. La una es naturalmente la fuerza que este alma tiene de comprender las cosas superiores; la otra, su poder de crear las inferiores.

La primera, ciertamente, no es propia del alma, sino una imitación de la contemplación angélica. La segunda, en cambio, es propia de la naturaleza del alma. Por eso, cada vez que en el alma colocamos una sola Venus, nos damos cuenta de que se trata de su poder natural y de su propia Venus. Y cada vez que colocamos en ella las dos captamos lo que le es común con el ángel y la que le es propia. Hay, pues, en el alma dos Venus: la prime-

---

[19] *Dos Venus.* Alude a *Banquete,* en que se habla de las dos Venus. Remitimos para su comprensión a la lectura del *Banquete,* en *Obras completas* de Platón, pp. 571 y ss.

ra, celestial; la segunda, vulgar. Ambas tienen un amor: la celeste, para comprender la belleza divina; la vulgar, para engendrar esta misma belleza en la materia del mundo. Una y otra se dirigen a engendrar la belleza, pero cada una a su modo. La Venus celeste, con su inteligencia, se esfuerza por reproducir en ella lo más fielmente posible la belleza de las cosas divinas. La vulgar, por su parte, merced a la fecundidad de los gérmenes divinos, tiende a engendrar en la materia del mundo la belleza que ha concebido en ella de una manera divina.

A veces llamamos dios a uno de estos amores, puesto que se orienta hacia las cosas divinas. Pero la mayor parte de las veces le llamamos demonio, porque parece tener cierto atractivo por el cuerpo. Y está más inclinado hacia la región inferior del mundo. Todo lo cual es ciertamente extraño a un dios, y conviene a la naturaleza de los demonios [20].

[20] *Demonio, demonios.* Si el amor es —según Platón— «afán de engendrar en la belleza, según el cuerpo y según el alma», este afán está impulsado por un demonio o genio que nos impulsa hacia la inmortalidad. El hombre, impulsado por su demonio o genio, se lanza en busca de la inmortalidad, objeto supremo del amor.

Angelo Poliziano (1454-1494)

Angelo Poliziano nace en 1454 en Montepulciano y muere en Florencia en 1494. Esta última ciudad será prácticamente el escenario de su vida, y a ella y a su historia quedará definitivamente vinculado. Su vida y su obra está ligada al «quattrocento» florentino a través de la persona de Lorenzo de Médicis, su mecenas y protector. Poliziano es, sin duda, junto con Pico de la Mirándola y M. Ficino, uno de los exponentes del humanismo renacentista italiano y florentino. En su persona confluyen el poeta, el hombre de estado, consejero, educador, profesor, investigador. No menos importante es su faceta de animador de la cultura popular y de impulsor del movimiento humanista como educador de los hijos de Lorenzo —Pedro y Juan—, este último, papa con el nombre de León X.

Su obra suele quedar dividida en dos etapas bien diferenciadas: 1) De 1465 a 1480. Es un período de verdadera creación poética. Se sirve del griego para sus epígramas. Emplea el latín en numerosas composiciones, tanto en prosa como en verso (recuérdese su traducción de la *Ilíada* en versos latinos). Y domina el italiano popular y literario, como se puede ver en sus *Estancias para el torneo, Fábula de Orfeo, Rimas, baladas, respetos,* etc.

2) De 1480 a 1494, año de su muerte. Ejerce ahora una labor de crítica filológica y de magisterio filosófico. La actividad de Poliziano se encamina en este período hacia una variedad de temas —literarios y filosóficos— que nos le muestran particularmente impuesto en literatura y filosofía. Toda esta labor queda recogida en sus *Selvas* y en sus *Miscelláneas,* fruto de su docencia en los diez últimos años de su vida.

En nuestra selección de humanistas italianos damos cabida a una de estas selvas en prosa latina, titulada LAMIA *(La Bruja).* Precede al comentario que hizo en el curso 1492-93 —dos años antes de su muerte— a los *Analytica Priora* de Aristóteles. Trata de responder a dos preguntas: ¿qué es un filósofo?, ¿cuál es su cometido o campo específico? *La Bruja* es uno de los ensayos más hermosos y lúcidos que se han escrito sobre el tema. En él podemos encontrar la respuesta a la eterna pregunta por la filosofía: ¿sirve para algo? Nos dice además cómo entendía Poliziano su propia labor de *crítico —gramático—* como función propia de los humanistas.

## BIBLIOGRAFIA

*Omnia Opera Angeli Politiani,* Venecia, 1498.
*Angeli Politiani Opera Omnia,* Basilea, 1553.
Angelo Ambrogini Poliziano: *Le selve e la Strega* (1482-1492), edición de Isidoro del Lungo, Florencia, 1925, pp. 183-229. (Este texto ha sido la base de nuestra traducción.)
Vittore Branca: *Poliziano e l'umanesimo de la parola,* Turín, 1983.
Félix Fernández Murga: *Angel Poliziano, Estancias, Orfeo y escritos* (edición bilingüe), Madrid, 1984.

## *Lamia: La bruja* [1]

### Introducción a los «Priora Analytica» de Aristóteles

Es cosa grata divagar un poco —escribe Horacio Flaco [2]. Pero siempre que sea con oportunidad y chispa. Pues incluso en esos que el vulgo llama cuentos de viejas encontramos no sólo indicios, sino también inspiración para la filosofía.

¿Quién no ha oído hablar de las brujas? Siendo yo niño me contaba mi abuela que en parajes solitarios había unas brujas que se tragaban a los niños llorones. Comprendéis que, entonces, las brujas fueran para mí de un miedo atroz y el mayor de los horrores. Todavía hoy existe la llamada *fontana de oro*, próxima a mi finca de Fiésole. Pues bien, según me dicen las mujeres que van allí por agua, las brujas siguen teniendo en ella su morada.

---

[1] El título original latino es *Lamia: «Praelectio in Priora Aristotelis, cui titulus LAMIA»*. Tiene el carácter de prolusión, prólogo o introducción al nuevo curso 1492-93. Un poco como discurso inaugural de curso, como se estila hoy. Tiene un carácter apologético de la obra y de la docencia de Poliziano.

[2] Horacio, *Arte poética*, 340.

Plutarco de Queronea —cuya sabiduría es tan grande como su fiabilidad— afirma que las brujas tienen los ojos postizos. Se quitan y ponen los ojos cuando quieren y se los vuelven a sacar y poner cuando les viene en gana. Exactamente lo mismo que esos viejos que tienen la vista cansada hacen con los anteojos. Cuando quieren mirar algo, se los montan en la nariz como si fueran unas pinzas. Y cuando han terminado de mirar los meten en la faltriquera. O como esos otros que tienen dentadura postiza, y por la noche se la quitan como si fuera una capa. O, si queréis, como acostumbran a hacer vuestras mujeres con sus trenzas y rizos.

Es el caso que esta bruja, cuando sale de casa, se cala sus ojos y vagabundea por calles, plazas, cruces de caminos, soportales, iglesias, baños públicos, tabernas y lugares de reunión. Lo husmea todo, lo escudriña todo, y por muy escondido que esté lo llega a averiguar sin que haya nada que pueda ocultársela. Como aquella vieja de que habla Plauto, diríase que tiene los ojos escudriñadores del milano. No se le escapa nada, por mínimo que sea. Sus ojos penetran en todos los escondrijos, por alejados que estén. Y cuando vuelve a casa, en el mismo umbral, se desmonta los ojos y los guarda en el basar. Así pues, en casa está sin ojos y fuera de ella los lleva siempre calados.

Y ¿qué hace cuando está en casa? —me preguntaréis. Se pasa las horas muertas hilando lana y canturreando.

Y ahora pregunto yo: vosotros, florentinos, ¿habéis visto por ventura a esas brujas que están todo el día de acá para allá indagando los chismes de los demás, sin ocuparse de sí mismas y de lo suyo? ¿No? Pues os digo que abundan en todas las ciudades y aquí, en vuestra ciudad, también. Tened cuidado, porque van embozadas; parecen seres humanos, pero son brujas.

Un día, pasando yo junto a ellas, me miraron fijamente y se detuvieron. Como tratando de reconocerme, me miraron de arriba abajo, como hacen los que van a comprar algo. De repente, con aspavientos, se dijeron entre sí:

«Anda, si es Poliziano; el mismísimo y charlatán Poliziano que se nos ha metido a filósofo.» Y desaparecieron como avispas que ya han clavado su aguijón.

Lo cierto es que no sé lo que quisieron decir al exclamar «que yo me había metido a filósofo». ¿Les molestaba que yo lo fuera? —cosa que ciertamente no soy. ¿O que yo pretendiera hacerme pasar por filósofo? —cosa también que estoy muy lejos de ser.

Veamos, pues, qué clase de animal es ése que la gente llama filósofo. En seguida os daréis cuenta de que yo no no soy eso que se dice filósofo. Así lo espero. Y no lo digo porque yo crea que lo creéis vosotros, sino para que nadie lo crea nunca. Y no porque me avergüence tal calificativo —caso de ser verdad—, sino porque prescindo muy gustoso de lo que no me pertenece:

*Para que la pobre corneja no sea objeto de risa*
*si el mundo de las aves acude a reclamarle sus plumas* [3].

Hablaré, pues, en primer lugar de qué es un filósofo. Trataré después de si ser filósofo es bueno o malo. Y una vez demostrado que no es malo ser filósofo, hablaré un poco de nosotros mismos y de la profesión.

I. Oí hablar una vez que hubo en Samos un maestro de jóvenes que iba siempre vestido de blanco y con una gran melena. Era famoso porque tenía un muslo de oro y había nacido y vuelto a nacer muchas veces. Se llamaba *Ipse* —él mismo—. Así le llamaban también sus discípulos.

Tan singular era que apenas admitía a sus discípulos a su escuela, les arrancaba la lengua. Y estoy seguro que si escucháis los consejos que les daba, os mearéis de risa. He aquí algunos:

— no cortes el fuego con la espada;
— no tuerzas la balanza;

[3] Horacio, *Epístolas*, I, 3 v. 18-19.

— no comas sesos, ni el corazón;
— no te sientes en el celemín;
— desarraiga la malva, pero no la comas;
— cuando hables, no mires al sol;
— al levantarte de la cama, enrolla el colchón y que no quede huella de tu cuerpo;
— no lleves anillo;
— borra de la ceniza el cerco del puchero;
— no consientas que las golondrinas aniden en tu casa;
— no te pongas a mear contra el sol;
— deja de mirarte al espejo a la luz del candil;
— cálzate primero el pie derecho, pero lávate primero el izquierdo;
— no se te ocurra mear en los rebordes de tus uñas o de tus cabellos, escúpelos.

Este individuo nunca quiso comer habas, lo mismo que los judíos no comen cerdo. Y sentía un amor como de hermano a cualquier gallo de plumas y alas blancas que encontrara. Podría contaros aún más cosas de él, y me abstengo porque veo a punto de estallar vuestras carcajadas. No obstante, os las voy a contar para que os riáis a mandíbula batiente.

Su *hobby* favorito era la doma de animales, tanto salvajes como domésticos. Y cuenta la leyenda que hace mucho tiempo hubo en Daunia una osa descomunal y de terrible fiereza, que era la amenaza tanto de rebaños como de personas. Un día este hombre— —si es que *Ipse* era realmente hombre— la llamó suavemente, la acarició con la mano y se la llevó a su casa. La alimentaba con pan y fruta. Al cabo de un tiempo, la soltó, no sin antes haberla hecho prometer que en adelante no atacaría a ningún animal. La bestia, en efecto, se volvió a sus montes y ya no hizo mal alguno a los animales [4].

¿Queréis que os cuente la historia del buey? Un día vio en un prado a cierto buey que tronchaba las habas

[4] *Daunia,* región de Italia conocida por su conquistador Dauno; su nombre geográfico es Apulia.

todavía verdes en un huerto de Tarento. Se acercó al boyero y le dijo que aconsejara a su buey que no las comiera. «Yo no sé el lenguaje de los bueyes —le respondió el boyero con sorna—. Díselo tú, si es que lo sabes.»

Sin dudarlo un momento, Ipse se acercó al buey, le habló al oído, y éste dejó de pacer habas para siempre. El buey vivió muchos años y se le consideraba como algo sagrado en el templo de Juno. La gente acudía a diario a llevarle alimentos propios de hombres.

Admirado el tirano Leonte de Fliunte [5] de *Ipse* —maestro y propagador de tanta y tan extraordinaria sabiduría—, le preguntó qué tipo de hombre era. Este le respondió diciendo que era filósofo. Le volvió a preguntar por el significado de aquella palabra que nunca había oído antes —*Ipse* la acababa de inventar—, y contestó:

«Piensa que la vida es como una competición: en ella se dan cita toda clase de juegos y todos los ciudadanos de Grecia. Allí verás toda clase de personas, y por diversos motivos. Unos van a vender sus mercancías y baratijas, plantando aquí y allá sus tenderetes y sombrillas cual si fueran cepos y redes para atrapar el dinero de la gente. Otros van a la competición para lucirse y hacer demostración de sus habilidades: lanzadores de disco, robustos levantadores de pesos, saltadores de longitud, luchadores expertos en el derribo de los adversarios y corredores de fondo más veloces que las aves. El equilibrista luce sus habilidades en la cuerda, salta por el aire el volatinero, oculta sus trucos el prestidigitador, vocifera el charlatán, se pone en trance el adivino, cuenta mil historios el cuentista, engaña el vendedor ambulante, hace brabuconadas el espadachín, procura embaucar el orador y dice patrañas el poeta.»

Nuestro hombre seguía diciendo que había otros de más esmerada educación que sólo asistían a los juegos para poder visitar lugares y ver gentes no conocidas, admirar las obras de arte y de ingeniería, o las obras de los más esclarecidos artistas. En esta vida —añadía— se juntan

[5] Ciudad de Grecia en el Peloponeso.

hombres de los más variados intereses: unos dominados por la sed de dinero y de placeres, otros acuciados por el ansia de poder, estos otros aguijoneados por achaques de honra y relamiéndose de placer.

Los hay que destacan por encima de los demás y se les tiene en mayor estima. Son los que disfrutan con la contemplación y goce de las cosas bellas. Y dedican su tiempo a la observación de nuestro cielo, del sol, la luna y la armonía de las estrellas: el sol, fuente de luz; la luna, varia e inconstante, que recibe la luz del sol; las estrellas, errantes unas y fijas otras en su lugar, pero todas ellas siempre en movimiento.

La hermosura de todo este orden provenía —según *Ipse*— de su participación en el primer inteligible, o sea, en la naturaleza de los números y proporciones. Esta, difundiéndose y penetrando todo el universo, lo envuelve todo en una belleza y orden misteriosos.

Hay —decía— una ciencia que se llama *sophia* —filosofía— y a sus cultivadores los llamaba *Ipse* filósofos. La filosofía, pues, trata de las cosas bellas, divinas y puras en su origen, es decir, en su misma fuente y que constituyen este orden que vemos. En tiempos pasados y primitivos, se solía llamar sabios incluso a los que cultivaban ciertas artes sedentarias o mecánicas. Así, Homero llama sabios al herrero y al carpintero. Pero vivió en Atenas un viejo, notable por sus altos hombros, y a quien la gente tenía incluso por hijo de Apolo. Este no daba el título de verdaderas artes a las que se aplican al servicio directo de la vida, ya se las conciba como necesarias o útiles a la vida, o como simple ornato, recreo, o como mero instrumento. Y llegó a afirmar que el tesoro propio de un filósofo es la ciencia de los números —pues desaparecería la misma naturaleza humana, caso de prescindir de ella. Aludía, naturalmente, a los números no como algo corpóreo o material, sino como principio y origen de lo par o lo impar, en íntima relación con la naturaleza misma de las cosas.

En un segundo momento —seguía diciendo— podría dedicarse al estudio del origen de los dioses y de los ani-

males, esto es, a la teogonía y zoogenia, así como al estudio de las estrellas: la astrología. Analizaría igualmente el curso de la luna determinante de los meses y causa de los plenilunios; los giros del sol que producen las nieblas invernales, los solsticios, la sucesión de los días y las noches, así como los cambios de las estaciones. Por otra parte, no podría olvidar los rumbos de las cinco estrellas errantes y de las fijas, sus desplazamientos, sus avances y detenciones. Como tampoco las estrellas fijas en determinados puntos que, a pesar de todo, giran y avanzan con el cielo mismo, con alguna rapidez y en sentido contrario.

A esto habría que añadir —decía— la impropiamente llamada geometría, que permite observar la proporción de las cantidades, desde las superficies planas a los volúmenes, y en la que se apoyan los fundamentos de la acústica o música. Y terminaba diciendo que sólo es necesaria la ciencia que permita distinguir lo verdadero de lo falso y desenmascare la mentira. Por el contrario, una ciencia que simula y falsifica los colores reales con tintas imaginarias, se aparta de ese arte y es una vanidad total.

Para que el filósofo llegue a la comprensión de esa naturaleza —siempre invariable y no a merced de las generaciones y corrupciones de las cosas— añadía otro consejo. El filósofo ha de proseguir el camino señalado aprendiendo a fondo las disciplinas, lo mismo las fáciles que las difíciles. De lo contrario, estará a merced de los dioses o de la fortuna.

Este filósofo —añadía nuestro viejo maestro— es fruto de un matrimonio sagrado, esto es, de padres extraordinarios. Una estatua de Mercurio no sale de cualquier tronco, como suele decirse. Como las ramas y retoños degenerados y torcidos por naturaleza no logran nunca la esbeltez que les fuera propia —a pesar del cuidado y manipulación adecuados, pues pronto vuelven a su degeneración primera—, así tienden a retroceder los de baja condición y que no han recibido una educación esmerada. Quiero decir que eligen los trabajos más viles, y no tienen nunca elevación de miras. Su conducta no procede nunca con rectitud de espíritu ni verdadera libertad.

Y ponía como ejemplo a los habitantes de Elida o de Pisa, ciudades griegas donde solían celebrarse los Juegos Olímpicos. En tales competiciones a nadie se le permitía desnudarse, a no ser a aquellos que demostraran que sus padres y antepasados estaban sin tacha. Y si allí se permitía esto —tratándose tan sólo de competiciones corporales en que se aspiraba simplemente a una corona de olivo silvestre—, ¿por qué, se preguntaba el viejo, no se hacía lo mismo en las competiciones del espíritu?

Con ello sólo quería dar a entender que el filósofo debía aficionarse a buscar la verdad. Y en su búsqueda debía procurarse la compañía y ayuda de otros colaboradores. Le parecía evidente que en la filosofía ocurre como en una cacería. Si uno sólo se dedica a perseguir la pieza, nunca o con mucha dificultad la dará alcance. Pero, ayudado de otros cazadores, llegará hasta su misma guarida. En esta clase de cacería que es el filosofar, el que va por libre se topa con parajes intrincados y espesos sin cuento, rodeados de árboles y de sombras pavorosas, muy difíciles de atravesar.

Los filósofos han de tener esta divisa —a la usanza de las familias nobles que emplean ciertos emblemas: los seleúcidas, el áncora; el hombre marfileño, los pelópidas; los enobarbos, la barba rojiza—: «aborrecer la mentira y amar la verdad». En cualquier caso, le cuadra muy bien al filósofo un cierto fingimiento. Tal sucede cuando se rebaja a sí mismo y a sus cosas. Es una forma de ironía elegante como la que empleaba, según se dice, el mismo Sócrates para enfrentarse a los hinchados sofistas. Al verse confundidos por un hombre que, a su parecer, era inculto, podían darse cuenta de que los que no sabían absolutamente nada eran ellos. En este tipo de saberes —y, de modo especial, cuando algunos de forma descarada se atribuyen lo que están muy lejos de poseer— son de una pedantería insoportable en todas partes [6].

---

[6] *Seléucidas,* descendientes de Seleuco, general macedonio de Alejandro (312-280 a. C.) y fundador de Seleucia.—*Pelópidas,* descendientes del héroe mítico Pelops, descuartizado por su propio pa-

Se ha de proscribir el ansia de riquezas, que no han de buscarse sino en la medida en que puedan proporcionar el ocio o tiempo libre para la filosofía. No juzgo —decía nuestro viejo maestro— ni juzgaré nunca como a hombre de bien a quien se le vayan los ojos tras el brillo del oro, y a quien traicione o venda su palabra y su honor por torpes compromisos. El oro prueba a los hombres, lo mismo que el fuego prueba al oro. Tampoco ha de urgar morbosamente en la vida privada de los demás, como hacen esas brujas que hemos mentado antes. Ni para hacerse temer pretenderá inmiscuirse en los secretos de una casa.

Lógicamente, tendrá por sabio a Esopo, que afirmaba que el hombre lleva dos alforjas, una delante y otra atrás. La una cuelga sobre su pecho y la otra sobre la espalda. Las dos están cargadas de defectos, si bien en la delantera van los ajenos y en la trasera los propios. Sería conveniente que de vez en cuando supiéramos dar la vuelta a las alforjas. Así podríamos ver nuestros defectos.

Tal fue el retrato del verdadero y auténtico filósofo que nos trazó el viejo maestro de Atenas, aquel que sobrepasaba en altura a los demás, sacándoles la cabeza y hasta todo su pecho. A pesar de sentirse feliz y dichoso en esta vida, afirmaba que nunca dejaría de meditar en la muerte, por muchos años que viviera. ¡Qué pocos encontramos como él! Son más raros que los mirlos blancos.

Tonto de remate sería yo si dijera que soy como ese filósofo que acabo de presentaros. Apenas si me he asomado a los saberes propios de un filósofo. ¡Y cuán lejos estoy de sus hábitos y virtudes!

II. Pero suponed que lo soy. ¿Merecería reproche por ello? ¿Es que ser filósofo es una tarea vana y nefasta? No ignoro que así la consideraron algunos en tiempos pasados, sobre todo los poderosos. Se cuenta de Agripina

---

dre, Tántalo, y a quien los dioses le restituyeron su hombro de marfil.—*Enobarbos:* barba de bronce o de barba y cabellos rojos, descendientes del noble romano D. Enobarbo.

—madre de Nerón— que apartó a su hijo del estudio de la filosofía porque la consideraba inútil para los gobernantes. Por ser filósofos, y no por otro delito, expulsó Domiciano de Roma y de Italia a los filósofos. Sócrates, padre de la filosofía, fue condenado a beber la cicuta. La otrora próspera ciudad de Antioquía expulsó con injurias y calumnias al príncipe Juliano sólo por dos razones: porque era filósofo y porque llevaba barba, como acostumbraban a hacer los antiguos filósofos. No nombraré —¿para qué?— a aquel bárbaro tirano, decidido a quemar todos los libros de los filósofos. Y ciertamente lo hubiera hecho de no haberle disuadido Algacel, contándole una fábula piadosa y ridícula.

A mí no me extraña nada de esto. No podían tolerar la gravedad de la filosofía, pues eran personajes malvados y disolutos, comidos por la lujuria y los placeres. Lo que no deja de sorprenderme es que los ataques a la filosofía hayan venido de gente docta y honesta. Y lo que más me indigna es que para ello se hayan servido del favor del pueblo, que los aplaudía y alababa. Tal es el caso del romano Hortensio, hombre elocuente y de alto linaje. Precisamente por arremeter contra la filosofía hizo que Cicerón diera su nombre a un libro, que dio fama a Hortensio ante la posteridad. Dión de Prusa —el primero a quien se le dio el sobrenombre de *pico de oro*— por ninguno de sus muchos discursos es considerado más elocuente que por el que dirigió contra los filósofos. Lo mismo sucede con Aristófanes, de la comedia antigua. En ninguna de sus comedias mostró tanta gracia y *vis cómica* como en *Las nubes*. Con una sátira llena de sal nos presenta al filósofo Sócrates midiendo los saltos de una pulga.

Lo mismo cabe pensar de Arístides. Logró más renombre y gloria por el discurso contra Platón y a favor de cuatro magnates griegos que por las muchas obras que compuso. Y no porque su estilo —carente de elegancia, y no ajustado a las normas de la retórica— esté desprovisto de una cierta belleza y humor, y sus palabras y nombres se lean con sumo agrado.

Y ¿qué decir del célebre Timón de Fliunte, autor de

le sátira mordaz, los *Filloi?* ¿Su renombre no se debe acaso a las chanzas contra los filósofos? [7]

Pero el que algunos censuren una cosa no nos debe llevar a considerarla como mala. Al decir del común de la gente, el dulce es el mejor de los sabores. Con todo, a algunos les desagrada, incluso estando sanos. Las críticas y comadreos vienen a ser como las sombras que, aunque se agranden o se achiquen, no consiguen aumentar o disminuir el cuerpo de donde proceden. Así, no somos buenos porque se nos alabe, ni malos porque seamos objeto de vituperio.

Sin el cultivo de la filosofía no es posible vivir según las virtudes del alma. Sólo el cuidado de las virtudes del alma hará que vivamos como es debido, de la misma manera que si vemos con los ojos, sólo con ojos sanos podremos ver bien. Por tanto, que no se entregue a la filosofía el que no quiera vivir bien. Y que abandone la filosofía quien quiera seguir un camino depravado.

Me vienen aquí a la memoria ciertas sentencias de oro del pitagórico Arquitas. Están tomadas de su libro *Sobre la Sabiduría,* que con vuestro permiso me atrevo a traducir al pie de la letra. He aquí algunas [8]:

— la sabiduría descuella de entre las cosas humanas como la vista entre los sentidos;
— la inteligencia, entre todas las potencias del alma;
— el Sol, entre todos los astros;
— la vista se tiende a lo lejos y capta la infinita variedad de formas de las cosas. La mente, a su vez —como verdadera reina—, activa la razón y el pensamiento, y se convierte en la vista y motor de las cosas más altas. Por

[7] *Hortensio,* orador y cónsul romano (siglo II a. C.) que dio lugar al famoso diálogo de Cicerón *Hortensius,* sobre la retórica. —*Dión de Prusa,* o Dión Crisóstomo, retórico romano del siglo I después de Cristo. *Aristófanes,* comediógrafo griego, de la llamada comedia antigua (siglo V a. C.), que ridiculizó a Sócrates en *Las Nubes.*—*Arístides* (Elio), retórico griego (siglo II d. C.).—*Timón el Xilógrafo* (siglo III a. C.), poeta y músico griego.

[8] *Arquitas de Tarento* (siglo IV a. C.), matemático y filósofo pitagórico.

su parte, el sol es el ojo y el alma de la naturaleza. Por él todo es perceptible, todo se reproduce, se nutre, crece y recibe calor;

— el hombre es, con mucho, el más inteligente de los animales. Dios supremo ha impreso y sellado en él una razón universal que le permite observarlo todo y sacar conclusiones y previsiones. Merced a esta inteligencia, puede distinguir las especies de las cosas y dar significado a nombres y palabras, de la misma manera que a los sonidos de las voces su tono preciso.

A estas palabras de Arquitas me atrevería a añadir lo siguiente: «Quien renuncia a la filosofía, renuncia a ser feliz.» Sólo se es feliz cuando se poseen muchos bienes y se sabe disfrutar de ellos. Ahora bien, no podemos disfrutar de los mismos si no hacemos buen uso de ellos. Y si sólo la ciencia nos permite hacer buen uso de ellos —y la filosofía busca y alcanza esa ciencia—, entonces se impone el filosofar para poder ser felices.

Y vuelvo a preguntarme: ¿Cuidaremos de nuestras cosas materiales —de nuestro cuerpo y de nuestras riquezas— y no cuidaremos de nosotros mismos, quiero decir, de nuestra alma? Pues la que sana al alma es la filosofía, como la medicina sana al cuerpo.

Tres son las potencias o facultades del alma: la razón, la agresividad y el apetito; pero sólo la primera es divina. Las dos últimas son más bien propias de animales. Y sigo preguntándome: ¿seremos capaces de mimar y fomentar el apetito —hidra de muchas cabezas— y la agresividad —león rugiente— consintiendo que la razón, que es lo específico del hombre, se debilite y se medio muera de hambre? ¿Podemos consentir que, como el Hipólito del mito, se vea arrastrada y zarandeada por estos dos monstruos que terminarán desgarrando y destrozando sus miembros? [9]

[9] Personaje de la famosa tragedia griega *Hipólito*. En este trágico mito, Fedra se enamora de Hipólito su hijastro, quien la rechaza. En venganza, Neptuno hace salir un toro del mar que espantó a los caballos, que arrastraron y mataron a Hipólito.

Vamos huyendo del aislamiento, buscando la convivencia de las ciudades. Pues bien, ¿no advertimos en éstas unos quehaceres que buscan una vida cómoda, otros trabajos que son subsidiarios de los primeros, y finalmente otros que se sirven de los demás? ¿Y no es, acaso, en éstos donde, por ser más nobles, reside fundamentalmente el bien mismo? Pues bien, la única que gobierna el juicio, que se vale de la razón y provee al bien universal, es la que puede anularlas a todas y dirigirlas. Y ése es el quehacer de la filosofía. ¿Nos habremos de avergonzar, entonces, de filosofar?

Quizá me digas: «Pero el conocimiento de la filosofía es difícil.» Yo te respondo que, si nos atenemos a las pruebas, no hay arte liberal más fácil. Los principios o postulados son más fáciles de entender que sus derivaciones o conclusiones. Y así comprendemos mejor las cosas buenas que las que son peores. La prueba es que la filosofía, sin prometer ganancias materiales, alcanzó en poco tiempo una gran altura. ¿Qué hombre de talento no ansía disponer de un rato de tiempo para entregarse a la filosofía? Sería lo contrario si el filosofar fuera una fatiga, y no un placer. ¿Se puede decir algo más en su favor que en cualquier momento y lugar podemos entregarnos a su estudio y meditación? ¿Hay acaso para ello necesidad de instrumentos que no los llevemos dentro de nosotros mismos? ¿No son todos los lugares propicios para hacerlo? La verdad se te hace presente allí donde estés.

Pero si la filosofía no es difícil de comprender, no es tampoco evidente ni transparente a cualquiera. Se comunica no a los que duermen, sino a los que están en vela. Y, no obstante, no sé si merecemos lástima o risa, pues no somos capaces de soportar unas horas de vigilia en invierno. Mientras tanto nos lanzamos más allá de las columnas de Hércules, navegando hasta la India por un vil y roñoso metal.

Para que podáis comprender lo que acabo de decir —que la filosofía constituye el mayor de los placeres—, os pongo una comparación. Imaginaos a uno bañándose en un mar de delicias, pero totalmente ignorante y mente-

cato. ¿Envidiaría alguien una vida semejante? Pienso que no. Como nadie optaría tampoco por estar siempre ebrio, ni por ser niño toda la vida, ni durmiendo como Endimión. Pues es claro que, aunque el sueño tiene sus placeres, no dejan de ser placeres falsos, evanescentes e ilusorios, no reales y tangibles [10].

¿Habéis pensado alguna vez por qué todos tenemos miedo a la muerte? Se me ocurre que la razón es que tememos lo que ignoramos, precisamente por oscuro y misterioso. Nos resulta, por el contrario, apetecible lo que comprendemos, por claro y transparente. La veneración que sentimos hacia nuestros padres ¿no es porque, gracias a ellos, podemos contemplar este sol, estas estrellas y esta luz universal? Así nos son especialmente gratas las cosas familiares y amamos la convivencia de los que nos rodean, llamando amigos a los que mejor conocemos. Pues bien, si nos complace lo que de veras conocemos, ¿no va a complacernos el mismo conocer y saber? Tal es la meta final de la filosofía. Por tanto, o prescindimos de toda acción o aspiración en esta vida, o nos refugiamos en la filosofía como en nuestro verdadero puerto...

... Nada hay, pues, en las cosas humanas digno de preocupación y cuidado. A no ser aquella que Horacio llama chispa de un soplo divino: el alma. Ella hace que —en medio del torbellino de la existencia— la vida del hombre tenga rumbo seguro. Porque, ¿no es algo divino nuestra alma? Sí, algo ciertamente divino —fuera Eurípides el primero que se atrevió a afirmarlo, o quizá Hermótimo o Anaxágoras [11].

Basta con mirar a la misma vida humana. ¿Qué es sino una sombra vana, o —en expresión más certera de Píndaro— un sueño de sombra? El hombre es una pompa

---

[10] *Endimión,* pastor mitológico condenado a sueño perpetuo por haber faltado a Juno. La luna, enamorada de él, entraba en su cueva todas las noches para besarle.

[11] *Eurípides,* trágico griego (siglo v a. C.). *Hermótimo* y *Anaxágoras de Klazomene* (siglos VI-V a. C.), filósofos presocráticos. De este último es su famosa interpretación del *nous* como ordenador del mundo.

de jabón, según el viejo proverbio. ¿Acaso no vemos que no supera en fuerza al elefante ni en ligereza a la liebre? ¿Y esa gloria ofuscadora que tanto nos atrae, qué es sino una simple nadería, una niebla que se esfuma? Al mirar las cosas desde lejos, parecen abultadas; pero a medida que te acercas, advertirás sólo formas evanescentes. Nada tan bello como el torso y el talle del cuerpo humano; pero ello se debe al espejismo propio de la vida humana. Si tuviéramos la mirada del lince y pudiéramos penetrar en el interior de las cosas, nos causaría horror incluso lo que solemos llamar hermoso. ¡Qué de cosas aparecerían ante nuestra mirada feas y deformes! No quiero ni mencionar los placeres obscenos, cuya secuela irremediable son los remordimientos.

¿Hay algo, pues, consistente y duradero en las cosas? Es lo quebradizo y breve de nuestra vida lo que hace que algunas veces nos parezcan estables y permanentes. Ello nos debe llevar a no pensar como disparatado y absurdo lo que pensaron algunos hombres antiguos: que nuestras almas —encerradas como están en la cárcel de nuestros cuerpos— purgan en ellos las penas de grandes culpas. Cierto que a mí la condición del alma —unida y pegada al cuerpo, y como difundida y extendida a lo largo de los miembros del cuerpo y los órganos de los sentidos— me parece que está sufriendo aquel suplicio que infligía a sus súbditos el famoso Mecencio. Nos lo pinta así Virgilio:

*Ató cadáveres a personas vivas,*
*uniéndoles manos con manos y bocas con bocas*
*y, en prolongada agonía —horrendo suplicio—,*
*mataba a sus víctimas, ahogándolos en sangre,*
*en siniestro abrazo* [12].

Quizá se diga que a los filósofos no les espera una recompensa humana. Por mi parte, no espero ni busco más recompensa que la que resulta del propio trabajo. Todo el pueblo acude espontáneamente a representar una come-

[12] Virgilio, *Eneida,* VIII.

dia o una tragedia, o cuando hay lucha de gladiadores en el circo, y nadie lo hace estimulado por recompensa alguna. ¿No seremos nosotros capaces de contemplar la naturaleza que es, con mucho, el más bello espectáculo?

Pero habrás de conceder que la filosofía no busca la acción, sino la contemplación.

Cierto; pero no se olvide que es ella la que dicta la acción. Así como en los cuerpos es la vista la que observa y mide todo —aunque no realice inmediatamente la acción—, sólo por ser lo que es, representan tal ayuda para los que trabajan, que se sienten tan deudores de sus ojos como de sus manos.

Pero el filósofo es un hombre tosco y nada sociable. No conoce siquiera la calle que lleva al foro, ni dónde se reúne el Senado, ni el sitio donde se congrega el pueblo, ni en qué lugar se celebran los juicios. No sabe de leyes, decretos ni edictos de la ciudad. Ni sueña siquiera en los manejos de los candidatos y sus conciliábulos, en sus comilonas y juergas. Pasa de los hechos ajenos, de si a Fulano o Mengano le van bien o mal las cosas. Ignora a aquel de cuya mujer o de cuyos padres suelen señalársele tachas. Por ignorar, ignora si pueden señalárselas a él mismo, tanto como

*El número de las arenas de Libia*
*que hay en la perfumada Cirene* [13].

Podemos afirmar, incluso, que ignora a su propio vecino. No sabe si es blanco o negro, si es un hombre o una bestia. Por no ver, ni siquiera ve lo que tiene ante los pies. De la criada tracia de Tales de Mileto se cuenta que se rió de él, porque mirando de noche a las estrellas, se cayó a un pozo. «Te has conducido, Tales, como necio —le dijo—; contemplabas el cielo y no veías lo que tenías ante tus pies.»

Si a un hombre de éstos lo introduces a palacio, lo llevas a un magistrado o lo presentas en una reunión, y le

[13] Catulo VII.

pides luego que explique lo que allí se maneja —todo lo que tiene ante sus ojos y entre sus propias manos—, empezará a vacilar y a titubear desconcertado. Como pájaro atrapado en viscosa liga, o como murciélago al sol, se obnubilará haciendo que se rían de él no sólo las criadas tracias, sino los rapazuelos que empiezan a hacer palotes en el encerado. A duras penas podrá impedir con su bastón que se le suban a las barbas. Callará, enmudecerá, no encontrará palabras para responder a quien le insulta con palabras. ¡Tan ignorante está de los defectos de los demás que nunca ha metido las narices en los vicios ajenos! Que alguien se alabe o se ensalce más de lo debido en su presencia; o que lance al viento la felicidad de los reyes y dictadores; que otros se jacten de poseer campos de mil fanegas o quieran hacer ver lo ilustre de su linaje desde sus bisabuelos. Todo esto le tiene sin cuidado; se limita a pensar que todos están locos. Se ríe desaforadamente, no sé si por insolencia o por estupidez.

Así es —me dirás— tu ilustre filósofo, ése que acabas de ponderar tan sin fundamento y medida.

¿Y qué quieres que te diga? ¿Es que puedo responder? Te diré que es más verdad que la verdad misma. Nuestro filósofo desconoce lo que es un tribunal, un pleito, la vida de palacio o la intriga. Está por encima de las debilidades humanas, ya porque pasa de todo eso, ya porque lo tiene por pequeño e insignificante. Esa y no otra es la razón de su desprecio hacia todo, dejándolo a la chusma vil, como cosa digna de plebeyos.

Del general Temístocles se cuenta la anécdota siguiente. Un día se hallaba a la orilla del mar inspeccionando los cadáveres de los soldados bárbaros que habían caído en la batalla. Viendo esparcidos por tierra collares y anillos de oro, pasó de largo, no sin antes advertir a uno de sus ayudantes: «Anda, cógelos tú, pues tú no eres Temístocles.»

Tal es la conducta del filósofo: se abstiene de todas esas cosas como desdeñables y no propias de su oficio. Tanto las ignora que no se da cuenta de ello. Como aquel cisne de Tebas de que nos habla Horacio, divaga errante:

*Levanta su vuelo por los aires*
*y eleva sus alas a las regiones etéreas* [14].

Desde allí abarca el cielo y la tierra, penetrando los arcanos de la naturaleza.

*Cuando contempla lo largo y ancho del universo,*
*las cosas de aquí abajo desaparecen a su atención* [15].

¿Es que puede apreciar él que un rey sea distinto de un porquero, de un pastor o de un boyero? Para él, el rey está en peor situación: tiene que gobernar a seres peores, ya que un hombre ignorante es peor que las bestias, incluso que las bestias más feroces. Para el filósofo, los muros de las ciudades no son más que vallas y apriscos para encerrar a esos feroces rebaños. ¿Puede considerar como cosa grande una tierra de mil fanegas ese hombre a quien la tierra entera le parece un palmo? ¿Y cómo no reírse del que se tiene del más alto linaje porque recuerde a cinco o seis antepasados con nobleza o dinero? ¿Y qué decir si, tras los blasones de esa serie de antepasados, se pueden encontrar muchísimos que fueron siervos incultos y hasta mendigos? ¿Es que hay rey que no venga de siervos, o siervo en cuyos orígenes no se encuentren reyes? ¡Todas estas distinciones acaban confundiéndose en la larga corriente de los siglos!

Quiero presentaros ahora una muy bella alegoría. Se atribuye al famoso filósofo platónico Jámblico [16], a quien toda la Grecia antigua dio en llamar el «divinísimo». Imaginaos —dice él— una amplia caverna que se adentra largamente en la tierra y en cuya parte superior tiene un gran orificio por el que penetra la luz. En lo más hondo de esta caverna hay unos hombres retenidos allí desde su infancia. Están atados con cadenas, y de tal manera sujetos que no pueden mirar al tragaluz ni volverse a nin-

[14] Horacio, *Epístolas*, II, 4b, 20-21.
[15] Ovidio, *Tristes*, II.
[16] *Jámblico*, filósofo neoplatónico sirio (siglo IV d. C.), discípulo de Plotino y Porfirio. De gran predicamento entre los humanistas.

guna parte. Sólo pueden ver lo que tienen ante sí. A su espalda, y por encima de ellos, resplandece a lo lejos un gran fuego; y entre este fuego y los hombres se eleva un pasadizo que parece como suspendido en la altura, y junto a él una pared.

Pues bien, por ese pasadizo van desfilando muchas personas portando en sus manos ánforas, utensilios y otras figuras de animales talladas en piedra, madera o cualquier otro material. Todo lo que llevan se refleja en la pared que acabamos de mencionar. Al mismo tiempo, las personas aparecen unas en silencio y otras charlando, como ocurre siempre. Se asemeja un poco a esas escenas de prestidigitadores o sombras chinescas que se mueven detrás de un telón. En él hacen aparecer ante nuestra vista figuras diminutas como muñecos que dialogan y hacen gestos ridículos, peleándose entre sí y persiguiéndose en broma.

Y bien —me diréis—, ¿qué significa toda esta fantasmagoría tan estudiada y estrafalaria? Os lo explicaré. ¿Habéis pensado que esos hombres de quienes acabamos de hablar —inmóviles y aherrojados con cadenas— podríamos ser nosotros mismos? ¿Qué es lo que pueden ver? No ciertamente a sí mismos ni, atados como están, podrán ver tampoco a sus compañeros que también lo están. Mucho menos podrán ver los objetos que portaban los transeúntes, pues están envueltos en tinieblas y les es imposible mirar hacia atrás. Lo lógico es pensar que sólo podrán ver las sombras que el fuego proyecta en la pared opuesta de la caverna. Y si por casualidad los que pasan se ponen a dialogar, entonces estoy seguro de que los encarcelados se convencerán de que esas sombras son auténticas realidades. Si, además, resuena ese remedo de voz —llamado en griego Eco— y repercute en el muro frontero de la caverna a medida que van hablando los transeúntes, ¿no crees que pensarán que el que habla es la misma sombra que pasa? Creo que sí. Y pienso, además, que para ellos la única realidad son las sombras.

Quitémosles ahora las cadenas y dejémosles libres, tratando, si es posible, de redimirlos de tanta ignorancia.

¿Ocurrirá algo? Sucederá —creo yo— que al quitar los grilletes y cepos a cualquiera de ellos, y al mandarle que se incorpore y mire hacia atrás, camine y dirija su mirada a la luz, ese tal se tambaleará, cerrará fuertemente sus ojos ofuscados por la luz sin poder mirar las cosas, cuyas sombras sólo había visto hasta entonces. Si en ese momento alguien dice a nuestro hombre: «Oye, lo que estabas viendo antes eran simples sombras chinescas, figuras animadas; ahora es cuando ves las cosas como son.» Si, además, le muestra las cosas tal cual son y le pregunta por cada una de ellas, ¿crees que saldrá de su asombro y que, perplejo y vacilante, no seguirá manteniendo que las cosas que antes veía eran más reales que las que ahora tiene delante? Y si, llegado el momento, se le obliga a salir a la luz, ¿no podremos pensar que le dolerán los ojos, que se volverá de espaldas a la luz, corriendo a todo trapo para meterse de nuevo en las sombras? ¿Puede dudarlo alguien?

Y hay todavía más. ¿Ese hombre no protestará y se rebelará si alguien le obliga a salir a la fuerza por caminos ásperos y empinados? Una vez al aire libre —como el cancerbero de Hércules—, torcerá el morro, no aguantará la luz ni la mirada de las cosas que se le presenten como deseables a menos que vaya acostumbrándose paulatinamente. En un primer momento dirigirá su mirada a las sombras; después contemplará la imagen del sol reflejada en el agua, para después poner los ojos en los cuerpos opacos impenetrables a la luz. En un segundo momento ya podrá levantar sus ojos al cielo, primero para ver de noche la luna y las estrellas. Y luego, de día, hasta se atreverá a mirar al sol. Entonces se percatará de que es ese sol la medida del tiempo, la regla de las estaciones y la causa de aquellas cosas que antes contemplaba en la oscuridad de la caverna.

¿Os imagináis ahora lo que este hombre pensará en su interior? ¿Qué hará? ¿No dará infinitas vueltas a su cárcel oscura, a sus cadenas y a sus fantásticos saberes anteriores? Creo que agradecerá infinitamente a los dioses el haber podido escapar de allí, y que se dolerá de

la suerte de sus compañeros sumidos todavía entre tantos males.

Supongamos ahora que en aquella caverna existiera la costumbre de glorificar, premiar y honrar a los que mejor fijaban las sombras, o a los que con mejor memoria lograban reconocer las sombras que habían pasado antes, después o simultáneamente ante ellos; o que premiaban a los que adivinaran las figuras que aparecerían luego en la pared. En tal caso, ¿se puede pensar como algo posible que nuestro hombre aspirara a tales honores, alabanzas y premios y envidiara a los que los conseguían? Pienso que no. Creo que iría más allá de los sármatas y del océano glacial antes que triunfar entre sus compañeros [17].

Vamos a suponer todavía otra cosa. Imaginad que este hombre vuelve —como desde un destierro— a aquel lugar desapacible y tenebroso. ¿No creéis que se sentirá como ciego al pasar de la luz a las tinieblas? Y en el caso de organizar una competición para establecer quién conseguiría con mayor grado de precisión aquellas sombras animadas, ¿no creéis que todos lo vencerán y se mofarán de él? Todos los encarcelados a una vociferarán diciendo que su colega ha vuelto ciego a la caverna, y que es peligroso arriesgarse a salir de ella. Si alguien, en consecuencia, se adelantara otra vez a liberar a alguno de ellos y quisiera sacarlo al aire libre, éste —quienquiera que fuese— se resistiría con uñas y dientes, hasta arrancar los ojos de los que intentaran sacarlo de allí.

Me gustaría explicar esta alegoría. Pero os hablo a vosotros, florentinos, hombres inteligentes y agudos si los hay. Aclararé tan sólo que estos hombres encadenados y en tinieblas representan al vulgo y a la ignorancia. Y el que salió a plena luz libre de cadenas es la figura del filósofo, del que venimos hablando desde el principio. ¡Me gustaría ser ese filósofo! No tengo por qué temer la malquerencia y el desdoro de ese título hasta el grado de no querer ser filósofo, si lo fuera de verdad.

---

[17] *Sármatas*. De Sarmania, llanura inmensa al norte del mar Negro.

III. Ya me parece estar oyendo otra vez a las brujas. A mis afirmaciones tantas veces y en alta voz repetidas, replican ellas con punzantes y repetidos alfilerazos:

—No vale la pena, Poliziano, que te esfuerces en demostrar y declarar a tus oyentes que no eres filósofo. Tranquilízate: nadie es tan necio que piense eso de ti. Tampoco nosotras nos tragamos eso de que eras filósofo —palabrita que, por cierto, parece molestarte demasiado. ¿Por tan incultas y pasadas de moda nos tienes como para reprocharte la filosofía como si fuera un delito? Lo que nos saca de quicio —por no encontrar otra expresión más dura— es la arrogancia con que te mueves desde hace tres años diciéndote filósofo sin más dedicación hasta ahora a la filosofía. Por eso mismo te hemos llamado charlatán de feria. Hace mucho tiempo que estás enseñando lo que ignoras y lo que nunca has sabido.

—Tenéis razón, amigas mías, en lo que decís y pensáis. Pero escuchadme un momento, por favor, si es que tenéis tiempo. Cierto, yo me declaro intérprete de Aristóteles; los otros dirán si estoy preparado para ello. Pero lo que afirmo es que soy intérprete, nunca filósofo. No por ser intérprete de un rey me está permitido pensar que yo mismo soy rey. Nadie entre nosotros considera poetas a Donato ni a Servio —pongamos por caso. Ni entre los griegos a Aristarco o a Zenodoto, que interpretaron a los poetas. ¿No es acaso un válido intérprete de Aristóteles el famoso Filópono, discípulo de Amonio y condiscípulo de Simplicio? Nadie, en cambio, le llama filósofo, sino *gramático*. ¿Y no son gramáticos también el famoso Jenócrito de Coos, Aristocles y Aristeas de Rodas, Antígono y Dídimo de Rodas, y el más famoso de todos, el gran Aristarco? Pues sabed que todos ellos fueron intérpretes de Hipócrates, según testimonio de Erotiano. Galeno nos habla también de otros muchos. Nadie, sin embargo, los tiene por ello como médicos [18].

[18] Poliziano alude aquí a cuatro clases de autores: 1) *Donato* y *Servio,* retóricos. *Donato* (siglo IV d. C.) es famoso por su *Ars Grammatica,* que tanta influencia tuvo en la Edad Media. 2) *Poesía: Aristarco* y *Zenodoto,* críticos griegos. De Zenodoto sabemos

La misión de los gramáticos es exponer y contar todo género de escritos de poetas, historiadores, oradores, filósofos, médicos y juristas. Nuestra época —tan poco conocedora de la cultura antigua— ha limitado la función del gramático a un campo muy reducido. En la antigüedad, ese tipo de hombres estudiosos tuvieron tal autoridad que los gramáticos eran los censores y jueces natos de toda clase de escritos. Sin duda, por eso se les llamó también *críticos*. Su cometido —según Quintiliano— no se limitaba a subrayar los versos mancos, sino que llegaban a eliminar de la familia de los libros, como espúreos, a todos aquellos que se probara estaban falsamente inscritos. A su arbitrio corría el admitir o excluir a los mismos autores en la categoría de tales.

*Gramático* en griego significa lo mismo que *literato* en latín; sólo que nosotros hemos dejado este nombre para las escuelas de aldeas, por no decir para las tahonas. Los literatos podrían quejarse y molestarse con el mismo derecho que tenía para sentirse molesto Antigénides porque lo llamaran flautista o gaitero. A Antigénides no le hacía gracia que a los trompeteros fúnebres les llamaran flautistas. Tienen derecho a enfadarse los literatos porque se dé el nombre de gramáticos a los que enseñan las primeras letras. El nombre verdadero que los griegos daban a éstos era *gramatistas,* no gramáticos. Y entre los latinos no se les llamaba literatos, sino *letradores* [19].

Volveré a hablar de los gramáticos en otro lugar. Vuelvo ahora a mí mismo. Cuando hablo de los filósofos, estoy lejos de darme a mí ese nombre —que es en mí oca-

---

que hizo la primera edición crítica de la *Iliada* y la *Odisea,* así como un léxico o diccionario homérico (siglo III a. C.). 3) *Filosofía: Filópono, Ammonio* y *Simplicio.* Filópono (siglos V-VI d. C.) escribió comentarios a Aristóteles.—Ammonio (siglo V d. C.) de Alejandría, comentarista de Aristóteles y Proclo. *Simplicio,* filósofo neoplatónico (siglo V d. C.), comentarista de Aristóteles y de Epicteto. 4) *Médicos,* seguidores de Hipócrates y Galeno: *Jenócrito, Aristocles* y *Aristeas.*

[19] *Gramáticos-literatos-críticos.* Adviértase el valor histórico de estas palabras y el concepto que de sí mismos y de su obra tenían los humanistas.

sional. Tampoco me apropio tal título, pues no me pertenece. Dejadme que os pregunte: ¿tan cínico y estúpido me consideráis que si alguien en la calle me diera el título de magistrado o de médico no me daría cuenta al instante de que se estaba burlando de mí? Y ello a pesar de que —y no se vea petulancia en mis palabras— hace ya tiempo, y con no pocos desvelos, vengo dando a la luz muchos comentarios tanto sobre derecho civil como sobre tratados de medicina. No pretendo otro título más que el de gramático. Y suplico que nadie me envidie este título que desprecia hasta la gente poco culta por demasiado bajo y denigrante.

—Pase —dicen las brujas—, damos por bueno que se te llame gramático, pero de ninguna manera filósofo. ¿Cómo puedes ser tú filósofo sin maestros que te hayan enseñado, ni libros que traten de esa materia? A no ser que pienses que los filósofos son de la familia de las setas, que un aguacero hace crecer de repente. O como aquellos hijos de la tierra —creación fantástica de los poetas— que brotaban de los terrones o de los surcos, armados ya con su escudo y su yelmo. ¿O vas a salir ahora diciéndonos que te has enseñado a ti mismo —como decía de sí mismo Epicuro—, o que se te ha infundido la sabiduría por inspiración divina, como se dice de Esopo?

—¿Me queréis dejar ya de molestar, brujas malditas? No quiero seguir hablando con ellas. Prefiero hablar con vosotros, que espero seréis más justos conmigo. Pero no voy a traer a colación la mucha amistad que siempre me han dispensado los filósofos más doctos y conspicuos. Tampoco revelaré el secreto de que mi biblioteca particular está llena de comentarios antiguos, y especialmente de autores griegos, que siempre he tenido como los más grandes maestros.

Si me dejáis, haré con vosotros este pacto. Si en mis escritos o discursos no encontráis realmente nada que huela a filosofía, entonces daré por bueno que nadie está obligado a reconocer que yo haya asistido a las lecciones de los filósofos, o haya hojeado sus libros. Pero si, en caso contrario, descubrís en esos escritos míos mucho de lo

que se cuece en las escuelas filosóficas, tendréis que convenceros que no he sido yo el que las ha inventado y que, al menos, sí las he aprendido de los maestros. Y si son de vituperar los que prometen mucho sin después dar nada, ¿por qué no se me habría de alabar a mí que antes de prometer nada he dado lo que sabéis, por poco que sea?

El estoico Epicteto observa que las ovejas que han estado pastando durante el día, al llegar la noche no se glorían ante el pastor de la mucha hierba que han pacido, sino que le ofrecen su leche y su lana. Del mismo modo, hay que ofrecer a los demás lo que hemos aprendido, sin vanagloriarnos de lo mucho que hemos aprendido. Y eso precisamente es lo que yo he hecho hasta el momento. De esto no me cabe duda. Y esto mismo espero seguir haciendo en el futuro con el favor de las musas, «cuya devoción cultivo impulsado por un gran amor» [20].

Así pues, proseguiré mi labor como en cursos anteriores. He explicado públicamente los libros de *Etica* de Aristóteles, las *Cinco voces* de Porfirio, y los *Predicamentos,* también de Aristóteles; los *Seis principios* de Alberto Porretano, y el opúsculo titulado *Peri Hermenías* (Sobre la interpretación); y fuera de programa, los *Elencos sofísticos,* obra que nadie ha acometido y que es poco menos que indescifrable.

Ahora, en este curso, quiero emprender el estudio y comentario de los dos volúmenes de *Analíticos,* llamados *Priora* o Primeros, que contienen las leyes del buen razonamiento. Son libros oscuros en algunos puntos y llenos de dificultades, tanto en su argumento como en su expresión o lenguaje. Pero precisamente por eso lo acometo con mayor deleite, entusiasmo y ánimos, ya que en todas nuestras escuelas los filósofos actuales los pasan por alto. Y lo hacen no porque no sean útiles, sino por ser demasiado arduos [21].

---

[20] Virgilio, *Geórgicas,* II.

[21] Se habla aquí de las obras comentadas y explicadas por Poliziano: 1) *Los libros de Etica de Aristóteles.* Se refiere a *La Etica a Nicómaco* y la *Etica a Eudemo.* 2) Sobre *Lógica: Peri Hermenías* y *Analítica priora et posteriora* (Analíticos primeros y se-

En justicia, ¿puede alguien censurarme por tomarme la molestia de interpretar lo más difícil, dejando a los demás el título de filósofos? Llamadme gramático, o si preferís filosofastro, o lo que queráis.

Quiero terminar mi discurso —que, como veis, es sencillo y a ras de tierra— lo mismo que comenzó: con un cuento o historieta. Nos dice Aristóteles que el filósofo es por naturaleza *filomitos,* un fabulador, un amante de mitos o fábulas. Sabido es que la fábula se funda en la curiosidad, y la curiosidad es también origen de la filosofía.

Escuchad esta historia:

Un día acordaron casi todas las aves presentarse ante la lechuza para recomendarle que en adelante no hiciera su nido en los huecos de las casas, sino en las ramas de los árboles, entre las hojas, donde sin duda pasaría mejor el invierno. Allí mismo le mostraron una encina, recién nacida, pequeñita y tierna. En ella podría la lechuza refugiarse, y también construir su nido. La lechuza se negó a hacerlo. Y de paso les aconsejó que se guardaran ellas de aquel arbolito, pues algún día podrían ser víctimas de la sustancia viscosa y pegajosa que segrega. Ellas, leves y volátiles por naturaleza, desecharon el consejo de la única sabia, la lechuza.

La encina creció amplia y frondosa. Bandadas de aves revoloteaban incesantes por sus ramas; se cruzaban, saltaban, jugaban y gorgeaban. La encina comenzó a segregar su viscosa resina, no sin que los hombres se dieran cuenta de ello. De repente, aquellas aves infelices quedaron todas atrapadas. De nada les sirvió su arrepentimiento tardío por haber despreciado tan saludable consejo.

Tal es la causa —según dicen— de que ahora todas las aves al ver a una lechuza parezcan saludarla, acompañarla, seguirla haciéndola corro volando a su alrededor. Es que se acuerdan de aquel consejo y la tienen ahora por

---

gundos) constituyen los dos principales libros de Lógica (*Organon*) de Aristóteles. *Predicamentos* (sobre las ideas), también de Aristóteles. 3) *Porfirio* (siglo IV d. C.): *Cinco voces,* estudio sobre los predicables. 4) Alberto *Porretano: Seis principios.*

sabia, acudiendo a ella en bandadas para aprender un poco de sabiduría. Me temo, sin embargo, que todo eso sea inútil, incluso a veces hasta nocivo. Porque sabias, sabias de verdad, eran sólo las lechuzas antiguas. Hoy día hay muchas lechuzas, sí, pero que de tales sólo tienen las plumas, los ojos y el pico, pero no la sabiduría [22]. Esto es todo.

[22] La lechuza es el símbolo de Minerva, diosa de la sabiduría, que se alcanza en la vela y meditación constante.

El Renacimiento no es una idea, una teoría, una ideología o una corriente histórica o cultural. El Renacimiento son sus hombres: Leonardo, Ficino, Miguel Angel, etc. Y el Renacimiento es también Giovanni Pico de la Mirándola (1463-1494). El resume en su persona, en su vida y en su obra lo que el renacimiento significa y sugiere para nosotros los hombres del siglo xx. Ya Tomás Moro lo vio y lo presentó como el representante y paradigma del hombre moderno.

La corta vida de Pico de la Mirándola —treinta y un años— significa la carrera de un hombre hacia la verdad, la ciencia, la filosofía, la teología, hacia la libertad y la paz que todo ser humano debe emprender. Pico fue el *enfant terrible* que recorre Italia y Europa en busca de la sabiduría para volver a vivirla y expresarla en Florencia. Pico acude a la sabiduría griega, oriental, árabe y judía para buscar la armonía, la unidad, la concordia y la paz en el saber. Toda su vida está dirigida por el ansia de saber, por la búsqueda de la unidad y de la paz en la libertad.

En efecto, después de haber estudiado en Bolonia y en Ferrara, pasa a Padua donde entra en contacto con los averroístas. De aquí pasa a la universidad de París buscando el acercamiento a los filósofos árabes y escolásticos del tiempo.

En 1485 regresa a Italia con la decisión de abrir una gran discusión sobre 900 tesis o proposiciones. Para ello convoca a Roma a sabios de distintas especialidades. Condenadas como heréticas algunas de estas proposiciones, huye a Francia. Se establece finalmente en Florencia donde goza de la amistad de Lorenzo el Magnífico, de Ficino, de Poliziano y del mismo Savonarola. Su encuentro con estas personas constituye el momento más interesante y fecundo de su vida. Muere en Florencia, en 1594, envenenado al parecer por su secretario.

Más famoso por su vida y su actitud frente a ella, Pico nos ha dejado algunas obras como su *Apología,* su carta a Hermolao Bárbaro, el *Heptaplus* —comentario al Génesis— (1489); *De ente et uno* en que intenta una síntesis entre el aristotelismo y platonismo (1492). Como obras póstumas fueron publicadas las *Disputationes adversus astrologos* —una crítica de la astrología; las *Conclusiones*— desarrollo de las 900 tesis que había preparado para la disputa de Roma; y el *Commento* a una canción de amor.

Su obra principal, no obstante, y por la que ha pasado a la historia es la *Oratio de dignitate hominis*: Oración o discurso sobre la dignidad del hombre. Esta Oración o discurso está concebida como una introducción a la disputa que sobre las 900 tesis había de sostenerse en Roma. Se la ha llamado el manifiesto del renacimiento italiano. En realidad es lo mejor que Pico nos ha dejado: el hombre como centro de su reflexión.

El punto de partida del discurso es la superioridad —la singularidad más bien— del hombre sobre las demás criaturas. La indeterminación de la naturaleza humana permite al hombre escoger libremente su ser y lo coloca frente a la alternativa de degradarse entre los brutos o de regenerarse en Dios. El hombre es el *puente,* la *cópula del mundo.* Pero este regenerarse no es más que el renacer del hombre, renovación que todo el Renacimiento tiende a hacer.

Ahora bien, el camino del Renacimiento es la vuelta a los antiguos. En ellos se encuentra el camino de la sabiduría purificadora y libertadora. La ciencia moral dominará el ímpetu de las pasiones; la filosofía natural llevará al hombre de un estadio a otro de la naturaleza; la teología le acercará a Dios. Pero la regeneración no se efectuará más que en la paz y por la paz. Este es el fin del hombre. Y esta paz es una paz religiosa a la que conduce sólo la teología, una paz anunciada por los pitagóricos y que se contiene ahora en el mensaje cristia-

no. Pero además esta paz se halla en todas las manifestaciones del pensamiento: desde los pitagóricos a Platón y Aristóteles, desde los neoplatónicos a los escolásticos, desde los averroístas a la cábala y a la magia. Se impone, pues, *la vuelta al principio*: la vuelta a Dios y a sí mismo.

Pico de la Mirándola, en efecto, es un investigador insaciable —como él mismo nos dice en su discurso—. Encontramos en su obra elementos muy diversos tomados del platonismo y del aristotelismo, de la cábala y de la magia, de la escolástica medieval, árabe, judaica y cristiana. Es un sincretista que no llega a una síntesis profunda. Su platonismo se manifiesta en el interés religioso de su especulación.

Antes de disponerse a leer el *Discurso* conviene que el lector sepa qué clase de obra tiene delante. En su origen, el *Discurso u Oración sobre la dignidad del hombre* no es más que la obligada presentación de sus célebres *Conclusiones* o Tesis que en 1486 fijara en las puertas de Roma. En su primera redacción aparece con el simple título de Oración o Discurso. En la edición de 1557 aparece con el título de *Oración o Discurso sobre la dignidad del hombre,* aunque, como es lógico, tal título no se debe al autor. Así ha pasado a la historia hasta nuestros días.

Como discurso u oración que es su redacción forma un bloque compacto sin divisiones ni títulos. Ediciones posteriores distinguen dos partes: una, la propiamente dicha oración introductoria a la disputa de las 900 proposiciones o conclusiones. Con esta primera parte introductoria quiere atraer la benevolencia de los destinatarios, los hombres frente a los cuales ha de defender las tesis. Propiamente hablando, no tiene una conexión directa con las 900 proposiciones. Esta primera parte —que se extiende del n.1 al 12— introduce el tema del hombre que sin duda constituye la razón del título. El hombre no es algo cerrado y hecho, como los animales; no es definible, como lo hicieran los escolásticos. «La cualidad única del hombre consiste en que se forja a sí mismo, en que forma y conforma su propia naturaleza. El concepto de naturaleza humana se ha vuelto dinámico [1] (nn. 1-3). Desde el n. 4-12 tratará de mostrar los caminos que el hombre ha de seguir para llegar a su plena realización.

---

[1] Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento,* Barcelona, 1980, p. 456.

La segunda parte (nn. 13-31) es apologética. Comienza con el elogio de la filosofía y su incursión en los diversos campos de la filosofía y de la ciencia.

## BIBLIOGRAFIA

*Opera Omnia,* Premessa de E. Garin. Edición facsímil, Turín, 1971.

*De hominis dignitate,* ed. de E. Garin (Florencia, 1942). De este texto original hemos tomado nuestra traducción.

P. O. Kristeller: *Ocho Filósofos...* México, 1974, pp. 77-98. Junto con la bibliografía que se cita pp. 217s.

Pico de la Mirándola: *De la dignidad del hombre: Carta a Hermolao Barbaro y del Ente y el Uno.* Edición preparada por Luis Martínez Gómez. Madrid, 1984. Ver abundante bibliografía, pp. 91-97.

Honorabilísimos Padres:

En los escritos de los árabes he leído el caso del sarraceno Abdalah. Preguntado sobre qué era lo que más digno de admiración aparecía en esta especie de teatro del mundo, respondió: «nada más admirable que el hombre». Está de acuerdo con aquella sentencia de Mercurio: «qué gran milagro es el hombre, oh Asclepio» [2]. Daba vueltas yo a estos dichos y trataba de explicarlos sin llegar a convencerme del todo de lo que muchos afirman sobre la excelencia de la naturaleza humana. Afirman, en efecto, que el hombre es el vocero de todas las criaturas; emparentado con los superiores y rey de los inferiores. Intérprete de la naturaleza por la perspicacia de los sentidos, la intuición penetrante de su razón y la luz de su inteligencia. Puente entre la eternidad estable y el tiempo fluyente. Cópula del mundo, y como su himeneo, según los per-

[2] *Mercurio* o *Hermes,* dios de la sabiduría. En este caso se refiere a la serie de escritos herméticos —*Asclepius I*—, escritos neopitagóricos que recogen la doctrina hermética.

sas. Un poco inferior a los ángeles, según David. Todo esto es ciertamente muy grande, pero no la razón principal, según ellos, para apropiarse el privilegio de concitar con justicia la máxima admiración. ¿Es que no se ha de admirar más a los mismísimos ángeles y a los felicísimos coros celestiales?

Por fin me pareció llegar a entender por qué el hombre es el ser vivo más feliz y el más digno por ello de admiración. Y llegué a entender también cuál es la condición que le ha cabido en suerte dentro del Universo, que le hace despertar la envidia no sólo de los brutos, sino de las estrellas y de las mismísimas inteligencias supramundanas. Cosa increíble y admirable, ¿y podría ser de otra manera si por ésta su naturaleza el hombre es llamado y reconocido con todo derecho como el gran milagro y animal admirable?

1. Escuchad atentamente, Padres, el sentido de la condición humana, prestando vuestra humanidad a mi empeño. Dios, Padre y sumo arquitecto, había construido ya esta casa del mundo que vemos, templo augustísimo de la divinidad, según las leyes de su secreta sabiduría. Y había adornado las regiones sidéreas de inteligencias; poblando las esferas etéreas con almas inmortales, llenando las partes fétidas y pútridas del mundo inferior con toda clase de animales. Pero, acabada su obra, el gran Artífice andaba buscando alguien que pudiera apreciar el sentido de tan gran maravilla, que amara su belleza y se extasiara ante tanta grandeza. Por eso, una vez acabada la obra, como atestiguan Moisés y Timeo, pensó en crear al hombre [3].

No había ya arquetipo sobre el que forjar una nueva raza, ni más tesoros que legar como herencia a la nueva criatura. Tampoco un sillón donde pudiera sentarse el contemplador del universo. Todo estaba lleno, todo ordenado en órdenes sumos, medios e ínfimos. Pero no podía faltar en este parto postrero, por agotada, la potencia

[3] *Génesis*, 1, 3; Platón, *Timeo*, 41b y ss.

creadora del padre. Ni podía titubear su sabiduría en cosa tan necesaria como carente de consejo. El amor generoso de aquel que un día ensalzaría la generosidad divina en los hombres no consentía condenarla en sí mismo.

El mejor Artesano decretó por fin que fuera común todo lo que se había dado a cada cual en propiedad, pues no podía dársele nada propio. En consecuencia dio al hombre una forma indeterminada, lo situó en el centro del mundo y le habló así: «Oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás los he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno. Te puse en medio del mundo para que miraras placenteramente a tu alrededor, contemplando lo que hay en él. No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador. Con tu decisión puedes rebajarte hasta igualarte con los brutos, y puedes levantarte hasta las cosas divinas.»

¡Qué generosidad sin igual la de Dios Padre y qué altísima y admirable dicha la del hombre! Le ha dado tener lo que desea, y ser lo que quiera.

Los animales —dice Lucilio— traen ya del vientre de su madre lo que han de poseer. Por su parte, los espíritus comenzarán a ser lo que serán por eternidades sin fin, desde el comienzo o poco después. Dios Padre sembró en el hombre al nacer toda clase de semillas, gérmenes de vida de toda índole. Florecerá y fructificará dentro del hombre lo que cada individuo cultivare. Si cultiva lo vegetal, se convertirá en planta; si se entrega a lo sensual, será un bruto; si desarrolla la razón, se transformará en viviente celestial; si la inteligencia, en ángel e hijo de Dios. Y si insatisfecho con todas las criaturas se vuelve al centro de su unidad, él, que fue colocado por encima de todas las cosas, las superará a todas, hecho un mismo

espíritu con Dios, envuelto en la misteriosa oscuridad del Padre. ¿Habrá quien no admire a nuestro camaleón? ¿O habrá algo más digno de admiración? Con razón afirmó el ateniense Asclepio que el hombre, por su naturaleza versátil y capaz de transformación, estaba simbolizado en los relatos míticos por Proteo.

2. A esto responden las metamorfosis de hebreos y pitagóricos. Porque la teología hebraica convierte al Santo Enoch en ángel de la divinidad, llamándole מלאך השכינה y en otras diversas realidades. Por su parte, los pitagóricos convierten a los malvados en bestias, y si damos fe a Empédocles [4], también en plantas. Siguiendo su ejemplo, Mahoma no dejaba de repetir: «Quien se aparta de la ley de Dios, se convierte en bruto.» Tenía razón, porque la planta no es la corteza, sino su naturaleza roma e insensible. Ni los jumentos son su pellejo, sino su alma bestial y sensual. Como tampoco el cielo lo constituye el cuerpo esférico, sino la recta razón; ni se es ángel por no tener cuerpo, sino por poseer una inteligencia espiritual.

Si ves, pues, a alguien entregado a su vientre y arrastrándose por el suelo, no es un hombre, es una planta. Si te detienes ante alguien obnubilado, como otro Calipso, con vanos fantasmas, y entregado al halago acariciante de los sentidos, no es un hombre lo que ves, es una bestia. Si ves a un filósofo que todo lo interpreta a la luz de la razón, venérale; es un animal celeste, no terreno. Y si ves a un contemplativo puro, olvidado de su cuerpo y metido en el templo de su espíritu, no lo dudes, ése no es un animal de la tierra ni del cielo; es un numen superior vestido de carne humana.

¿Quién, pues, no admirará al hombre? En las Sagradas Escrituras —mosaicas y cristianas— se le nombra con la expresión «toda carne». «Toda criatura», ya que es él quien se representa, se constituye y se transforma en la imagen de toda carne, en la obra de todo ser creado [5].

---

[4] Empédocles, 117 (Diels).

[5] *Génesis*, 6, 12. *Evantes*, filósofo persa con gran influencia en los filósofos presocráticos, especialmente pitagóricos (siglo VI a. C.).

Por ello, sin duda el persa Evantes, cuando expone la teología caldea, afirma que el hombre no tiene, por sí mismo y por nacimiento, una imagen propia, pero sí muchas extrañas y adventicias. De ahí el dicho de los caldeos: אניש הוא שנים וכמה מכעות כעלוי, es decir: el hombre, animal de naturaleza versátil y tornadiza.

3. Y todo esto ¿a qué viene? Para que, nacidos con esta condición, entendamos que debemos ser lo que queremos ser. Y hemos de procurar que no se diga de nosotros: «El hombre opulento e inconsciente es como animal que perece» [6]. Que se diga más bien aquello del profeta Asaph: «Dioses e hijos sois todos del Altísimo» [7]. No convirtamos en perdición la opción libre y salvadora que nos deparó la generosidad graciosísima del Padre, usando mal de ella. Que embargue nuestra alma una santa ambición de no contentarnos con lo mediocre. Debemos ansiar lo más alto y tratar de conseguirlo con todas nuestras fuerzas. Querer es poder. Desechemos lo terreno, despreciemos lo celeste y volemos a la morada que está más allá del mundo y próximo a la divinidad, dejando a un lado este mundo. Allí, como atestiguan los sagrados misterios, ocupan el primer lugar los Serafines, los Querubines y los Tronos. Emulemos su dignidad y su gloria, dispuestos a no pasar a un segundo plano. Si queremos, en nada les seremos inferiores.

4. Pero ¿cómo conseguirlo? ¿Qué hemos de hacer? Observemos lo que hacen y cómo viven. Si vivimos como ellos —y podemos vivir—, compartiremos su suerte. El Serafín es fuego de amor, el Querubín resplandece con el brillo de su inteligencia, y la firmeza de juicio del Trono le hace inconmovible. Ahora bien, cuando engolfados en una vida activa nos ocupamos con juicio equilibrado de los seres inferiores, entonces nuestra solidez será tan firme como la de los Tronos. Si libres de toda actividad nos entregamos al ocio de la contemplación —viendo en la obra al Artífice, y en el Artífice a la obra—, la luz de

---

[6] *Salmo,* 49, 21.
[7] *Salmo,* 82, 6.

los Querubines inundará de resplandor todo nuestro ser. Si con el amor nos unimos al único y solo artífice, el fuego devorador nos inflamará de repente como a los Serafines. Dios, juez de los siglos, descansa sobre el Trono, esto es, sobre el juez justo. Se cierne sobre el Querubín, es decir, el contemplativo, y su calor incubador lo hace germinar. Pues el aliento del Señor se cernía sobre la faz de las aguas [8], las que están por encima del firmamento, las que en Job [9] alaban a Dios con himnos matinales. El que es Serafín, es decir, amante, está en Dios y Dios en él. Todavía más: Dios y él son una misma cosa. Grande es el poder de los Tronos que alcanzamos juzgando, altísima la sublimidad de los Serafines que tocamos amando.

Pero ¿es posible juzgar o amar aquello que no se conoce? Moisés amó a Dios porque lo vio. Y fue juez ante su pueblo por lo que antes contemplara en la montaña. El Querubín, pues, es mediador en nuestro empeño, nos dispone con su luz para el fuego seráfico y nos alumbra para el Juicio de los Tronos.

Este es el nudo que une a las más altas inteligencias, el orden de Palas [10] que regula la filosofía especulativa. A nosotros toca emular y ambicionar primero, y después digerir de tal manera que de allí pasemos a escalar las altas cotas del amor. De esta suerte, bien enseñados y adiestrados, bajaremos a poner en práctica las exigencias de una vida activa. Se ha de mirar además —si queremos conformar nuestra vida con la de los Querubines— qué clase de vida es la suya, qué hacen, cómo se comportan, y dado que no podemos conocer esto por nosotros mismos —somos carne y sólo gustamos las cosas a ras de tierra—, acerquémonos a los Padres antiguos. Ellos nos darán noticia abundante y fiable de todo, como de cosas caseras y familiares para ellos.

---

[8] *Génesis*, 1, 2.
[9] *Job*, 38, 7.
[10] Palas o Minerva, diosa de la sabiduría.

5. ¿Qué es lo que vio hacer a los ejércitos de los Querubines al ser arrebatado al tercer cielo? Preguntémoselo al Apóstol Pablo, vaso de elección. Su respuesta, a través de su intérprete Dionisio [11], nos dice que primero se purifican, después son iluminados y finalmente llegan a la perfección.

Nosotros —los que anhelamos en la tierra la vida de los Querubines— debemos purificar nuestra alma de los impulsos de nuestras pasiones por medio de la ciencia moral. Debemos disipar la tiniebla de la razón con la dialéctica y expulsar las inmundicias de la ignorancia y de los vicios. De este modo, nuestros afectos no se desbocarán indómitos, ni nuestra razón insensata delirará insensatamente.

Inunde, pues, la filosofía natural nuestra alma, ya bien ordenada y purificada, y condúzcala al perfecto conocimiento de las cosas divinas. Y si no basta nuestro testimonio, preguntemos al patriarca Jacob, figura resplandeciente en su trono de gloria. Este sapientísimo Padre nos instruirá, mientras duerme acá en el suelo y vigila allá en lo alto. Y lo hará en alegoría —así les sucedían a ellos todas las cosas—, mostrándonos que hay una escala que se apoya en la tierra y sube hasta el último cielo. Tiene infinitas gradas. En lo más alto se sienta el Señor. Y los ángeles en contemplación se suceden subiendo y bajando por las gradas [12].

Si ansiamos, pues, parecernos a los ángeles, imitando su ejemplo, ¿quién, pregunto, se acercará a esa escala del Señor con los pies sucios y las manos no bien limpias? No es lícito al impuro tocar las cosas puras, dicen las Escrituras. Entonces, ¿cuáles son esos pies y esas manos? El pie del alma es aquella parte digna de desprecio con la que se apoya en la materia, que es como el suelo de la tierra. Me refiero a esa capacidad que alimenta y devora,

---

[11] Monje anónimo (siglos V-VI d. C.), conocido como el Pseudo-Dionisio o San Dionisio Areopagita. *De Coelesti Hierarauia*, VII-VIII.

[12] *Génesis*, 28, 12-13.

que es incentivo de placer y maestra de voluptuosidad. ¿Y por qué no decir que las manos del alma son la potencia irascible que lucha por ella? Aliada al apetito, cobra su presa al polvo y al sol, devorándola y refocilándose adormilada a la sombra. Hemos de lavar estas manos y estos pies con la filosofía moral, como un chorro de agua corriente. Así no seremos bajados de la escala como laicos e impuros. Se trata de lavar toda la parte sensual, en la que se asienta el halago del cuerpo, y que la retiene, agarrándola, como se dice vulgarmente, por el cuello.

No bastará con esto si queremos seguir discurriendo por la escala de Jacob como compañeros de los ángeles. Previamente deberemos ser entrenados e instruidos para avanzar debidamente grada a grada. Así no nos caeremos nunca de la escala y encaminaremos nuestros movimientos de subida y bajada por ella. Y una vez hayamos conseguido esto —sea por vía del discurso, sea por la razón—, vivificados por el espíritu de los Querubines, discurriendo por los grados de la escala, es decir, de la naturaleza, recorreremos todas las cosas con un movimiento del centro al centro. Entonces, o bien descenderemos disolviendo el uno en la pluralidad —con fuerza titánica, como a Osiris— o ascenderemos, recogiendo los miembros de Osiris —devolviéndolos a la unidad, con fuerza apolínea. Para llegar, finalmente, a la consumación y a la quietud de la felicidad teológica en el seno del Padre que está en lo más alto de la escala [13].

6. ¿Y qué es, por encima de todo, lo que desea el Dios altísimo de los diez millones de espíritus que lo asisten? Preguntémoselo también al justo Job, que antes de venir él a la vida selló un pacto con el Dios de la vida. Y responderá que la paz, según lo que leemos: «El que hace la paz en lo alto.» [14] Y que sea intérprete el filósofo

---

[13] *Osiris*, dios egipcio que alcanzó la inmortalidad después de haber sido muerto y descuartizado, y después de que sus miembros se esparcieran por distintas partes de Egipto.

[14] *Daniel*, 7, 10.

Empédocles de las palabras del teólogo Job, puesto que los principios de un orden supremo son interpretados, para los órdenes inferiores, por un orden intermedio. Empédocles distingue dos naturalezas en nuestra alma: la una nos eleva a lo celeste, la otra nos empuja hacia abajo. Esto lo expresa con los nombres de discordia y amistad, o de guerra y paz, según puede verse en sus poemas. Y se queja de que, lanzado al alto como un loco por la discordia y la guerra, prófugo de los dioses, se vea arrojado al abismo [15].

Hay, en efecto, Padres carísimos, entre nosotros pluralidad de discordias. Más que guerras civiles, lo que tenemos en casa son graves e intestinas luchas. Sólo la filosofía puede contenernos y poner paz verdadera entre nosotros, si de veras queremos que no haya discordia y si buscamos aquella paz que nos eleve a lo alto, junto a los excelsos del Señor. Primero, la filosofía moral —si es que sólo buscamos una tregua con los enemigos— será capaz de frenar el galope desbocado del multiforme bruto que hay en nosotros, parando las arremetidas, las furias y asaltos del león exterior. Después, si miramos más cuerdamente por nosotros y queremos la seguridad de una paz verdadera, ésta vendrá a nuestras manos y llenará con creces nuestros deseos. Pues tocadas de muerte las dos fieras, como puerca herida, sellarán un pacto inviolable de paz santísima entre la carne y el espíritu. La dialéctica suavizará las arremetidas de una razón emboscada en logomaquias, desbaratando las falacias enmascaradas en el silogismo de un enemigo insinuante y peleón. La filosofía natural apaciguará las discordias de la opinión, las desavenencias que atormentan al alma inquieta, la dislocan y la desgarran. Y de tal manera los calmará que nos permita recordar lo dicho por Heráclito: «La naturaleza fue engendrada por la guerra [16]», y que, por esa misma razón, Homero la denominó lucha. No es, por tanto, la filosofía la destinada a darnos la quietud y paz estables. Eso co-

[15] Empédocles, 115 (Diels).
[16] Heráclito, 16 (Diels).

rresponde y es privilegio de la teología santísima. La filosofía nos mostrará el camino hacia la teología, y será nuestro compañero y nuestra guía. «Venid a mí —nos gritará— todos los que estáis cansados. Venid y os aliviaré. Venid a mí y os daré la paz que el mundo y la naturaleza no os pueden dar» [17].

7. Volemos con pies alados —como otros Mercurios terrestres— a los brazos de la madre felicísima, pues tan suavemente nos llama y tan benignamente nos invita. Gocemos de la paz anhelada, paz santísima, con unión indisoluble y amistad unánime. Esa amistad en que todas las almas no sólo están de acuerdo con una mente suprema, sino que de modo inefable se funden totalmente con ella. Amistad que los pitagóricos dicen ser el fin de toda la filosofía. Es la paz de Dios en las alturas, la que los ángeles al descender a la tierra anunciaron a los hombres de buena voluntad [18]; por ella esos mismos hombres ascendieron hasta el cielo y se hicieron ángeles. Deseemos esta paz para los amigos, para nuestro tiempo, para la casa donde entremos. Deseémosla también para nuestra alma, de manera que por ella se convierta en morada de Dios. Descienda sobre ella el Rey de la Gloria, quien junto con el Padre ponga en ella su morada, después que la moral y la dialéctica hayan barrido todas sus inmundicias. Y después que se haya embellecido, como con pompa cortesana de las distintas partes de la filosofía, y haya coronado los dinteles de las puertas con las guirnaldas de la teología. Si por su inmensa clemencia se hace digna de tan gran huésped, recibirá el hermoso huésped no como tal sino como esposo, engalanada con manto de oro, como vestido de novia, rodeada de la variedad multicolor de las ciencias. Ya nunca se separará de él, prefiriendo ser arrancada de su pueblo y de su casa paterna. Y olvidada de sí misma, ansiará morir para vivir en el esposo, a cuyos ojos es preciosa la muerte de sus santos. Muerte, que ca-

[17] *Lucas*, 12, 24.
[18] *Lucas*, 2, 14.

bría mejor llamarla plenitud de vida, cuya meditación fue para los sabios el estudio y quehacer de la filosofía.

8. Hagamos venir también a Moisés mismo, poco inferior a la fuente plena de inteligencia sacrosanta e inefable, en la que los ángeles se embriagan con su néctar. Oigamos al juez digno de respeto que nos dicta sus leyes a los que habitamos en la desierta soledad de este cuerpo. «Los que están manchados —dice— siguen necesitando de la moral. Vivan con el pueblo al descampado, como los sacerdotes de Tesalia, lejos del tabernáculo de la alianza y en régimen de expiación. Y los que ya han ordenado sus costumbres y han sido admitidos al santuario no toquen las cosas santas. Que como cumplidos levitas de la filosofía ejerciten el servicio de la dialéctica, y sirvan desde fuera a los ritos sagrados. Una vez que hayan sido admitidos a participar en los mismos —ése es el ejercicio sacerdotal de la filosofía—, que se entreguen a la contemplación de la belleza polícroma de la corte del Dios altísimo. Me refiero al cielo sideral, tanto al candelabro celeste de los siete brazos como a los otros ornamentos de piel del Santuario. Y al final —gracias a la excelsa Teología— penetraremos en lo más arcano del Templo, sin velos e imágenes, para gozar de la gloria de la divinidad.» Esto es lo que nos manda Moisés. Y al mandar nos advierte, espolea e invita a que por la filosofía —mientras podamos— nos vayamos preparando el camino a la futura gloria del cielo [19].

9. No sólo Moisés o los misterios cristianos, sino también la teología antigua, nos muestra los bienes y la dignidad de las artes liberales, en cuya discusión estoy embargado. ¿Qué significan, si no, los grados de iniciación observados en los misterios de los griegos? Los iniciados accedían a la recepción de los misterios, purificados por la moral y la dialéctica —artes verdaderamente expiatorias—. ¿Qué es, si no, la investigación de los secretos de la naturaleza por medio de la filosofía natural?

---

[19] *Exodo,* 25-26.

Así dispuestos, tenía lugar la ἐποπτεία [20], o contemplación de las cosas divinas a la luz de la teología. ¿Puede haber alguien que no ansíe ser iniciado en tales misterios? ¿Quién, olvidado de su cuerpo y viviendo todavía en esta tierra, no deseará sentarse a la mesa de los dioses, despreciando lo humano y pisoteando los bienes de la fortuna? ¿Quién, embriagado por el néctar de la inmortalidad, no querrá recibir el don de la inmortalidad, siendo todavía animal mortal? ¿Habrá alguien que no quiera sufrir los arrebatos de Sócrates descritos por Platón en su *Fedro*? [21] ¿Quién no querrá huir velozmente de este mundo, dominado todo él por el maligno, remando con pies y alas, y ser transportado a la Jerusalén celestial?

Sí, padres; seremos transportados y arrebatados por el entusiasmo sacrosanto, que nos enajenará y pondrá nuestra mente y todo nuestro ser en Dios. Si hacemos lo que está en nuestra mano, seremos así transportados. En efecto, si la moral dirige la fuerza de los apetitos por sus cauces naturales según sus funciones; y si la dialéctica mueve la razón haciéndola avanzar hacia su propio nivel y medida, entonces, tocados por el arrebato de las Musas, regalaremos nuestros oídos con la música celeste. Entonces Baco, el corifeo de las Musas, nos mostrará a nosotros los que filosofamos lo invisible de Dios, en sus misterios, esto es, en los signos de la naturaleza visible. Y nos emborrachará con la abundancia de la casa de Dios, en la que si permanecemos fieles como Moisés —dejando entrar a la teología— nos enardecerá con doble ímpetu. Primero, una vez en la cima de aquel mirador elevadísimo, seremos amadores alados de la eternidad indivisible —como vates apolíneos que miden desde allí lo que es, lo que será y lo que fue, contemplando la Primera Hermosura—. Y después, como tocados por un plecto o por el amor divino, como Serafines encendidos, enajenados y

[20] *Epopteia,* en griego en el original. Significa visión directa. En los misterios de Eleusis era el vidente que obtenía el mayor grado de iniciación.

[21] *Fedro,* 244 y ss.

ebrios de divinidad, ya no seremos nosotros mismos, seremos aquél que nos hizo.

10. Cuando escudriñamos los nombres sagrados de Apolo y sus ocultos y arcanos sentidos, fácilmente advertimos que este dios es no menos filósofo que poeta. Así lo vio Ammonio, llegando a esta misma conclusión, lo que evita que vaya yo ahora por otros derroteros. Os pido, pues, Padres, que evoquéis los tres preceptos délficos, imprescindibles para los que quieren entrar en el Templo santo y augustísimo, no del figurado, sino del moderno Apolo, de aquél que alumbra a todo hombre que viene a este mundo. Podréis ver que no nos inculcan más que tomemos en serio, y con todas nuestras fuerzas, esta filosofía tripartita que venimos discutiendo. Porque, bien mirado, la frase μήδὲν ἄγαν —*nada en demasía*— señala la norma y la regla a todas las virtudes desde el criterio del «punto medio», que estudia la moral. Y aquel γνῶθι σεαυτον —*conócete a ti mismo*—, ¿no nos incita y estimula a conocer toda la naturaleza de la que la del hombre es broche y compendio? Quien se conoce lo conoce todo en sí, como escribió primero Zoroastro, y después Platón, en el *Alcibiades* [22]. Iluminados, finalmente, por el conocimiento de la filosofía natural, muy próximos ya a Dios, pronunciando con invocación teológica el *EI: eres,* invocaremos con tanta familiaridad como alegría, al verdadero Apolo [23].

11. Consultemos además al sapientísimo Pitágoras, un gran sabio, sí, porque nunca se consideró merecedor de tal nombre. Y lo primero que nos ordenará será que no nos sentemos sobre el celemín; que no perdamos ni aflojemos por incuria ni vagancia esa parte racional del alma que todo lo mide, lo juzga y lo escudriña; que la dirija-

[22] Platón, *Alcibiades,* I, 132c.

[23] *Apolo:* dios de la belleza, de la verdad, de la armonía. Adviértase el juego constante de Pico con la mitología pagana, de la que se sirve para iluminar y explicar actitudes filosóficas y religiosas cristianas. *EI* = Eres. En griego en el original. Se alude sin duda a la definición que Yavé da de sí mismo en el *Exodo* a Moisés: «Yo soy el que soy.»

mos y estimulemos con el ejercicio y las reglas de la dialéctica.

Luego nos pondrá en guardia contra dos cosas: primera, mear contra el sol; segunda, cortarnos las uñas durante el sacrificio. Pues sólo cuando ayudados por la moral hayamos desarraigado las apetencias de desmadradas voluptuosidades y hayamos cortado los rebordes cortantes de la ira y las púas del alma, sólo entonces entraremos a participar en los ritos sagrados. Entraremos en los misterios que ya mentamos de Baco, teniendo como padre y guía —según es fama— al mismo sol. Entonces vacaremos a la contemplación.

Por último, nos aconsejará echar de comer al gallo. Nos da a entender con ello que alimentemos la parte divina del alma, dándole como manjar sabroso y ambrosía celestial el conocimiento de las cosas divinas. Este es el gallo ante cuya presencia el león —todo poder terreno— tiembla y se postra. Es aquel gallo a quien le fue dada inteligencia —según leemos en *Job* [24]—; cuando canta este gallo, el hombre descarriado vuelve en sí. Este gallo viene cada mañana al levantarse la aurora —a sumarse al concierto de los que cantamos a Dios con los luceros del alba. Sócrates —al filo ya de la muerte, y a la espera de unirse la divinidad de su alma con la divinidad del mundo— nos dijo que este gallo se lo debía a Esculapio, el médico de las almas, estando ya fuera de todo peligro de enfermedad [25].

12. Consignemos también el testimonio de los caldeos. Si se les da fe, veremos que el camino a la felicidad está abierto —por los mismos medios— a todos los mortales. Nos dicen los intérpretes caldeos que Zoroastro afirmó que el alma era alada y que cayó precipitada en el cuerpo, al desprendérsele las alas. Volvieron a crecerle, y entonces remontó el vuelo hacia los dioses. Preguntado por sus discípulos cómo compartirían con las aves un alma voladora bien emplumada, les respondió: «Regad las alas

[24] *Job*, 38, 36.
[25] Platón, *Fedón*, 118.

con las aguas de la vida.» Insistieron ellos: «¿Cómo obtener tales aguas?» Entonces les respondió, según su estilo, con una parábola [26].

«Cuatro ríos bañan y riegan el paraíso de Dios; de ellos sacaréis vuestra agua de vida. El que viene del aquilón (norte) se llama Pisjón, que significa lo recto; el que viene del ocaso es Dichón, que denota expiación; el que viene del Oriente, Chidekel, que suena a luz, y el que viene del Mediodía Perath, que puede interpretarse por piedad.» Ahora poned atención y mirad, Padres, el significado de estas doctrinas de Zoroastro. Apuntan, sin duda, a que por la ciencia moral, como con fuertes baños boreales, limpiemos las legañas de nuestros ojos. Y por la dialéctica suavicemos su pupila para lo recto como con regla boreal.

Entonces podremos irnos acostumbrando, por la contemplación natural, a aguantar la luz de la verdad, como el primer brillo del sol cuando nace. Hasta que, llevados por la piedad teológica y el culto de Dios —cual águilas reales— podamos aguantar el intenso resplandor del sol en su cenit. Quizá sean éstos los saberes matinales, meridianos y vespertinos que primero cantara David [27] y explicara después Agustín. Esta es la luz ígnea de mediodía que quema la cara, que inflama a los Serafines y alumbra también a los Querubines. Esta la región a la que el viejo patriarca Abraham encaminaba siempre sus pasos. Este aquel lugar donde, a decir de cabalistas y moros, no tienen cabida los espíritus inmundos.

Y entonces, si es que es lícito sacar a la luz algo de los misterios sagrados —aunque sea bajo el velo del enigma—; y teniendo en cuenta que la caída fulminante del cielo hirió de vértigo la cabeza de nuestro hombre, y colándose de rondón por las ventanas —como dice Jeremías— dañó el hígado y el corazón, invoquemos a Rafael, el médico celestial que nos curará con los saludables fár-

[26] *Génesis*, 2, 10-14. *Zoroastro* o *Zaratustra* (siglo VI a. C.), gran reformador moral y religioso persa.
[27] *Salmo* 55, 18.

macos de la moral y de la dialéctica. Recuperada la salud, vendrá a vivir con nosotros Gabriel, la fuerza de Dios. El nos llevará a través de los milagros de la naturaleza, nos mostrará por doquier la virtud y el poder de Dios para entregarnos finalmente al Sumo Sacerdote Miguel. Este, a su vez, coronará como con corona de piedras preciosas con el sacerdocio de la teología a los que somos veteranos bajo las banderas de la filosofía [28].

13. Estas cosas, Padres venerables, son las que no sólo me llevaron, sino que me empujaron al estudio de la filosofía. Yo no pensaba decirlas de no haber tenido que responder a los que suelen condenar el estudio de la filosofía, máxime a la gente principal y a los que gozan de una fortuna confortable. Pues todo lo que sea filosofar —y ésta es la desgracia de nuestro tiempo— se acerca más al desprecio y a la deshonra que al honor y la gloria. Hasta tal grado se ha difundido en la mente de todos la nefasta y monstruosa creencia de que no hay que filosofar, o sólo deben hacerlo unos pocos. ¡Como si el explorar hasta las últimas causas de las cosas y familiarizarse con ellas, con las leyes de la naturaleza, el sentido del universo, los misterios de los cielos y de la tierra, no consistiera más que en conseguir algún favor o sacar algún lucro!

Hemos llegado —lo digo con dolor— hasta no tener por sabios sino a los que convierten en mercenario el cultivo de la filosofía. Vemos así el espectáculo de una púdica Minerva que los dioses nos dieron a los mortales como regalo, expulsada, vociferada, silbada. No tiene quién la quiera, la acoja, si no se presta como ramera, y a cambio de unas monedas por su deflorada virginidad, a echar en el cofrecito del amante la mal ganada paga. Digo todo esto —llevado de grandísimo dolor e indignación— no contra los príncipes, sino contra los filósofos de nuestro tiempo. Contra los que piensan y proclaman

[28] *Jeremías*, 9, 10. *Rafael, Gabriel* y *Miguel* son los tres arcángeles bíblicos de los que se sirve Yavé para sus mensajes y misiones.

que no vale la pena filosofar, por la simple razón de que para los filósofos no hay premios ni paga establecidos. ¡Como si no fuera bastante esto para demostrar que no son filósofos! Si toda su vida tiene como meta el lucro y la ambición, es claro que no buscan el conocimiento de la verdad por sí misma.

Me concederé a mí mismo el honor, y no me avergüenzo de alabarme por haberme entregado a la filosofía por ella misma. No espero ni busco de mis estudios y reflexiones nada más que el cultivo del espíritu y el conocimiento de la verdad, que siempre y tan intensamente amé. Tanta ansia y pasión tuve siempre por ella que, dejando a un lado asuntos privados y públicos, me entregué de lleno al ocio de la contemplación. Ninguna murmuración de los envidiosos, ninguna pulla de los enemigos de la sabiduría me pudieron apartar de ella hasta ahora, ni podrán hacerlo en el futuro. La filosofía me ha enseñado a depender de mi conciencia más que de los juicios extraños. Y sobre todo me ha enseñado a no decir ni hacer algo malo, y no tanto a andar en las lenguas maldicientes.

14. Soy consciente, Padres honorables, de que ésta mi disputa sería tan grata para vosotros —mecenas de las buenas letras— que quisisteis honrarla con vuestra augusta presencia, como pesada y molesta para otros muchos. Me doy cuenta de que están aquí quienes ya antes reprobaron mi empeño y lo condenan ahora con muchos calificativos. Es ya costumbre que haya menos detractores —iba a decir más— de lo bueno y santo que se hace por la virtud que de lo inicuo y perverso que se convierte en vicio. Hay quienes no aprueban esta clase de disputas y debates públicos sobre temas doctrinales. Estiman que son más para el lucimiento del ingenio y ostentación del saber que para aumentar el conocimiento. Hay también quienes, aun sin condenar esta clase de ejercicios, rechazan que sea yo quien los haga. Que yo, a mi edad, a mis veinticuatro años, me haya atrevido a proponer una disputa semejante sobre altísimos misterios de Teología cristiana, sobre temas profundos de filosofía y de disciplinas no conocidas. Y esto en una urbe celebérrima, ante una

brillantísima asamblea de varones doctísimos, y ante los ojos del senado apostólico.

Otros, aun concediéndome que baje a la arena de la Disputa, no se avienen a que abarque las novecientas tesis [29]. Me tildan de superfluo y ambicioso, como si quisiera emprender algo superior a mis fuerzas. Si la filosofía que yo profeso me hubiera guiado en ese sentido, al punto me hubiera rendido a sus objeciones. Y no respondería yo aquí si ella no lo aconsejara, y si estuviera convencido de que la disputa entre nosotros sólo obedecía a un afán de lucha y de contienda. Lejos, pues, toda intención de golpes bajos y de heridas. Lejos también de nuestra mente la mala sangre, que, según Platón, está siempre ausente de la armonía divina. Pongámonos más bien a considerar como amigos si merece la pena que yo discuta y sobre ese número de tesis.

15. En primer lugar, no diré muchas cosas a los que me echan en cara esta costumbre de disputar en público. Mi culpa —si es que la hay— la comparto con todos vosotros, doctores excelentísimos, que con frecuencia desempeñáis este oficio y con suma alabanza y gloria. Y la comparto también con Platón y Aristóteles y otros filósofos reconocidísimos de todos los tiempos [30]. Todos ellos tenían por evidente que para alcanzar el conocimiento de la verdad —empeñados como estaban en su búsqueda—, nada tan necesario como el ejercicio frecuentísimo de la disputa. Pues así como con la gimnasia se robustecen las fuerzas del cuerpo, de la misma manera no hay duda de que en esta palestra literaria las fuerzas del alma se for-

---

[29] *Las 900 tesis o conclusiones:* proposiciones seleccionadas por Pico para ser discutidas en discusión pública. Están tomadas de los escolásticos cristianos (124 tesis); de los árabes (84 tesis); de autores persas, egipcios, babilonios. Y el resto, de los filósofos clásicos comentaristas de Platón y Aristóteles: Ammonio, Simplicio, Alejandro de Afrodisias, Temistio, Teofrasto, Plotino, Jámblico y Proclo. Especial interés tienen para Pico los neopitagóricos y los caldeos, junto con la *Cábala,* de los cuales tomará el resto de las tesis o conclusiones.

[30] *Fedro,* 247.

talecen y se ensanchan. No creo que los poetas cuando cantan las armas de Palas, o cuando los hebreos hacen del hierro ( כדוד ) el símbolo de los hombres sabios, quieran darnos a entender otra cosa sino los limpios combates de esta índole, como indispensables para la sabiduría. Estoy seguro también, por la misma razón, de que los caldeos cuando educan al futuro filósofo hacen que Marte mire a Mercurio con triple mirada. Dando a entender que si quitamos estos encuentros y disputas, la filosofía entrará en un estado de sopor y somnolencia.

16. Un poco más difícil veo defender la razón de mi desacuerdo con los que me tachan de incompetente en este terreno. Si me declaro competente, caerá sobre mí el sambenito de inmodestia y engreimiento. Si, por el contrario, reconozco mi incompetencia, vendrá sobre mí la infamia de temerario y desaprensivo. Ved dónde me he metido, en qué situación estoy que no puedo en justicia prometer de mí lo que sin injusticia no puedo dejar de decir. ¿Me valdrá, por ventura, el dicho de Job [31] de que «el espíritu está en todos»?; ¿o el consejo de Pablo a Timoteo: «que nadie desprecie la juventud»? [32]

No puedo negar que soy estudioso y que me gustan las buenas letras, pero no asumo ni me arrogo el nombre de sabio. Pase, pues, que el haber cargado sobre mis hombros tan gran peso no se debe atribuir a inconsciencia de mi debilidad, sino a que era consciente de que lo peculiar y original de estas peleas literarias es ganar siendo vencido. En consecuencia, que el más negado de luces no sólo puede y debe ejercitarse en ellas, sino que ha de buscarlas. El que cae en esta pelea no recibe del vencedor daño, sino beneficio. Es claro que por su medio vuelve a casa más rico, más docto y más preparado para ulteriores combates. Esto me conforta a mí, soldado bisoño, y no me hace entablar un combate tan duro con los más diestros y aguerridos. Si he sido o no temerario, lo podrá decir quien juzgue más por el éxito de la pelea que por mi edad.

---

31 *Job*, 32, 8.

32 *Timoteo*, 4, 12.

17. Me queda responder, en tercer lugar, a aquellos a quienes molesta el número elevado de tesis propuestas. Se diría que son ellos los que han de llevar la carga sobre sus hombros y no sobre los míos, y que, por lo mismo, habrán de hacer ellos solos todo el trabajo. Es poco razonable, y en sumo grado pesado, querer medir la capacidad ajena y, como dice Cicerón, buscar el punto medio en aquellas cosas que cuanto mayores, mejores son. Total, que al afrontar tan gran empeño había que sucumbir en él o darle cima. Si lo remataba, no acierto a ver por qué lo que es digno de alabanza al acertar en diez cuestiones sea un vituperio culpable dilucidando novecientas. Caso de sucumbir, los que me quieren mal sacarían motivo para acusarme, y para excusarme los que me quieren bien. Que un jovencito fracase —por cortedad de talento o por falta de doctrina— en asunto tan grave y tan desproporcionado es más digno de indulgencia que de acusación. Pues como dice el poeta:

*Si deficiunt vires audacia certe*
*honor erit, in magnis voluisse satis est* [33].

Si faltan las fuerzas, la audacia será un honor. En lo grande basta con querer.

Muchos contemporáneos nuestros, a ejemplo de Gorgias Leontino, se han lanzado —no sin aplauso— a proponer disputas no ya sobre novecientas tesis, sino sobre todas las artes. Entonces, ¿por qué no me será permitido a mí disputar limpiamente sobre muchas cosas, sí, pero ciertas y concretas?

Es superfluo y ambicioso, dicen. Yo, por mi parte, afirmo que lo hago no a la ligera, sino por una imperiosa necesidad, como, mal que les pese, tendrán que reconocer si me acompañan en el estudio de la naturaleza del filosofar. Porque los que se alinearon en alguna de las escuelas filosóficas acercándose a Tomás o a Escoto, por ejemplo, que están ahora en boga, sólo ponen en peligro sus

[33] Propercio, *Elegías*, II, 10, 6.

opiniones personales en la discusión de unas pocas tesis. Mi formación ha sido tal que, sin jurar en las palabras de nadie, me he adentrado por todos los maestros de la filosofía, he desempolvado todos los pergaminos y he examinado todas las escuelas. Tuve que pronunciarme sobre todas ellas, no pareciera que por defender una opinión particular desechaba las demás y me aferraba a ella. Lo cual hizo que, aun diciendo poco de cada una, al mismo tiempo fuesen muchas las cosas que tenía la oportunidad de decir de todas. Y nadie me reproche que ponga mi asiento allí donde me empuja el viento. Recuerden que ya los antiguos acostumbraban a revolver toda clase de escritos, sin dejar de leer, si estaba a mano, los comentarios ajenos. El modelo de esto lo tenemos en Aristóteles, a quien por este motivo Platón llamó ἀναγνώστης, lector. Y si somos sinceros, tendremos que reconocer que es de espíritus estrechos encerrarse sólo en el Pórtico o en la Academia. Ni es razonable vincularse a una familia como propia quien no ha convivido con todas. Piénsese, además, que en cada familia hay siempre algo insigne, que no tiene nada en común con las demás.

18. Comenzaré ahora por los nuestros, a los que llegó la filosofía en la última hora. En Juan Escoto hay vigor y sutileza; en Tomás, solidez y equilibrio; en Egidio, tersura y precisión; en Francisco, penetración y agudeza; en Alberto, amplia y extensa sabiduría antigua, y en Enrique, sublimidad y reverencia. Entre los árabes, firmeza irrebatible en Averroes; gravedad y penetración en Avenpace y Alfarabí. En Avicenna se siente a la divinidad y a Platón. Y en los griegos, la filosofía es siempre diáfana y casta. En Simplicio es abundante y rica; elegante y ceñida la de Temistio; coherente y erudita la de Alejandro; la de Teofrasto, elaborada con seriedad, y la de Amonio, suelta y llena de gracia [34].

[34] En este párrafo se hace alusión a tres clases de filósofos: 1) *escolásticos cristianos*. Escoto Eriúgena (Juan), siglo IX; Santo Tomás de Aquino (siglo XIII); Egidio Gil de Roma (siglo XIV); Francisco de Mayronís (siglo XIV); San Alberto Magno (siglo XIII) y Enrique de Gante (siglos XIII-XIV). 2) *Filósofos árabes*.

Volviendo a los platónicos, seleccionaré unos pocos. Gozarás en Porfirio de la abundancia de temas y de una sofisticada religiosidad; en Jámblico te postrarás ante una filosofía secreta, penetrada de los misterios y ritos de los bárbaros; en Plotino, nada de entrada que admirar: siempre admirable. Habla divinamente de lo divino y superhumanamente de lo humano. La sutil ambigüedad de su estilo hace sudar a los platónicos para a duras penas poderle entender. Paso por alto a los más recientes: a Proclo, de lujuriante fecundidad asiática, y a sus epígonos Hermias, Damascio y Olimpiodoro. Y a muchos otros, en todos los cuales brilla siempre τὸ θεῖον: lo divino, que es distintivo constante de los platónicos [35].

19. Os diré además otra cosa. Si existe una secta que arremete contra los principios más evidentes y se burla con chanzas calumniosas de las buenas causas, ésa más que debilitar, confirma la verdad, lo mismo que al remover las ascuas, la llama mortecina no se apaga, sino que se aviva.

Estas razones me movieron a resucitar las opiniones no de una doctrina o escuela particular —cosa que hubiera agradado a algunos—, sino de cualquiera de ellas. Con ello no pretendía otra cosa más que cotejar y discutir las muchas y variadas filosofías. De esta manera lucía más claro en nuestras mentes el fulgor de la verdad, al que alude Platón en sus *Cartas* [36], como el sol cuando sale de sus profundidades. ¿Se puede pensar en tratar sólo de la filosofía de los latinos, de Alberto, Tomás, Es-

---

Avenpace (siglo XII); Alfarabí (siglo X); Avicenna (siglos X-XI) y Averroes (siglo XII). 3) *Filósofos griegos* comentaristas de Platón y Aristóteles, respectivamente: Simplicio, Temistio, Alejandro de Afrodisia (siglo III d. C.), así como Teofrasto (siglos IV-III a. C.) y Ammonio (siglo IV a. C.).

[35] Se citan en este apartado algunos de los principales filósofos *neoplatónicos:* Porfirio (siglos II-III d. C.); Jámblico (siglo IV después de C.); Plotino (siglo III d. C.); Proclo (siglo V d. C.) y sus discípulos Hermias, Damascio y Olimpiodoro. Estos filósofos neoplatónicos ejercerán una influencia y atracción especial en los humanistas.

[36] Platón, *Carta VII,* 341.

coto, Egidio, de Francisco y Enrique, dejando a un lado a los filósofos griegos y árabes? Sabido es que toda la sabiduría pasó de los bárbaros a los griegos, y de éstos a nosotros.

Este ha sido, por otra parte, el proceder constante de los nuestros que, para hacer filosofía, se apoyaron en descubrimientos ajenos y cultivaron los campos de otros. ¿Valdría algo estudiar la filosofía natural de los peripatéticos si no se tiene en cuenta también a los platónicos de la Academia? ¿Acaso sus enseñanzas —en especial su filosofía sobre las cosas divinas— no se han tenido como la más santa de las filosofías? Y si no que lo diga Agustín. ¿No he sido yo el primero, que yo sepa —y no se interprete mal la palabra—, que la ha traído a público examen y disputa, después de muchos siglos? ¿Es que tenía sentido tratar de las opiniones ajenas —de todas sin exclusión— si, al ser invitados a este banquete de sabios, nos coláramos de rondón, sin aportar nada propio, fruto y elaboración de nuestro ingenio? Ya dice Séneca [37] que es estéril el saber limitado a glosas, como si los logros de los mayores hubieran cerrado el camino a nuestro talento, y como si en nosotros se hubiera agotado ya el vigor de la naturaleza, impotente para dar a luz por sí misma algo nuevo, que si no demuestra la verdad por lo menos la insinúa desde lejos. Si el agricultor en el campo y el marido en la mujer aborrecen la esterilidad, mucho más odiará al alma infecunda una mente divina, su cómplice y asociada, sobre todo, cuando se espera de ella una descendencia mucho más noble.

20. Por todas estas razones, no contento con las doctrinas comunes tomé otras muchas de la antigua teología de Mercurio Trimegisto, de los caldeos, de Pitágoras y de los misterios más arcanos de los hebreos.

Propuse también a disputa una multitud de cosas que yo mismo hablé y medité sobre asuntos humanos y divinos.

---

[37] Séneca, *Cartas a Lucilo*, 33, 7.

21. Propuse, en primer lugar, una concordia entre Platón y Aristóteles, por muchos esperada anteriormente, pero por nadie suficientemente demostrada. Boecio, entre los latinos, prometió hacerla, sin que la realizara quien siempre la quiso. ¡Ojalá la hubiera hecho Simplicio entre los griegos, quien se la propuso y prometió! Y fueron muchos —como escribe Agustín en los *Académicos* [38]— los que con argumentos antiquísimos trataron de demostrar que la filosofía de Platón y la de Aristóteles eran una y la misma cosa. Juan el Gramático asegura que las diferencias entre Platón y Aristóteles sólo existen para los que no entienden el lenguaje de Platón, pero la prueba de esto la dejó para los venideros. Añado muchos otros pasajes en que afirmo que los pareceres de Escoto y Tomás, los de Averroes y Avicenna, tenidos por discordantes, son concordantes.

22. Manifesté, en segundo lugar, lo que pienso de la filosofía, tanto aristotélica como platónica, además de otras setenta y dos nuevas tesis físicas y metafísicas. Si alguien las defiende, será capaz —si no me engaño—, como demostraré en breve, de resolver cualquier cuestión sobre todos los temas humanos y divinos. Bastará con un simple razonamiento distinto del que hemos aprendido en la filosofía al uso en las escuelas y cultivada por los doctores de este momento.

Ni se debía nadie admirar, Padres venerabilísimos, de que yo, a mi corta edad y cuando apenas podía leer los comentarios ajenos —como se jactan algunos—, haya querido traer una nueva filosofía. Más bien se debería alabarla si se defiende bien, o condenarla, caso de ser reprobable. Y finalmente, creo que el juicio debería recaer sobre mis invenciones y escritos, apuntando no tanto a los años del autor como a sus méritos o servicios.

23. Aparte de la ya aducida, existe otra nueva forma de filosofía por medio de los números. Me refiero a aquella forma antigua practicada por los primeros teólogos: Pitágoras, Aglaofemo, Filolao, Platón y sus primeros dis-

[38] San Agustín, *Contra Academicos*, III, 19.

cípulos. Como otras formas preclaras, ha caído tan en desuso en nuestro tiempo, por la incuria de los seguidores, que apenas hallamos huellas de ella. De ella escribe Platón en la *Epinomis* [39]: «entre todas las artes liberales y ciencias especulativas, la ciencia de los números es la primera y soberanamente divina».

Se pregunta por qué el hombre es un animal tan sabio, y responde: «porque sabe contar». Aristóteles hace suya esta afirmación en los *Problemas* [40]. Y Abumasar nos ha dejado escrito un dicho del babilonio Avenzoar: «El que sabe contar, lo sabe todo.»

Lo que no puede ser cierto en modo alguno si por el arte de contar entendemos ese arte que cultivan y en el que son peritísimos nuestros mercaderes. Y lo corrobora Platón cuando nos dice con voz enfática que no debemos pensar que esta divina aritmética es la aritmética mercantil. Tras muchas elucubraciones creo, pues, haber llegado a explorar esta aritmética tan exaltada. Y lanzado ya a esta arriesgada empresa, prometí responder en público —sirviéndome de los números— a setenta y cuatro tesis que se consideran entre las principales de la física y de la teología.

24. He introducido también proposiciones mágicas. En ellas distingo dos clases de magia. Una que es obra y poder de los demonios y que, por Júpiter, se ha de execrar y aborrecer. Otra que, bien ponderado todo, no es sino pura filosofía natural. De ambas hacen mención los griegos, pero nunca dan el nombre de magia a la primera, a la que denominan *goeteian:* hechicería. Dan a la segunda el nombre de *Mageiam,* como sabiduría perfecta y suprema. Según Porfirio [41], significa lo mismo en persa la palabra mago que en nuestra lengua intérprete y aficionado a las cosas divinas.

---

[39] Platón, *Epinomis,* 977s y ss.

[40] Aristóteles, *Problemas,* 20, 6, 956a, 12.

[41] Porfirio, *De Abstinentia,* IV, 6. *Goeteia*: γοητεία, magia, encantamiento, impostura. *Mageia*: μαγεία, magia, brujería, engaño. Adviértase la diferencia que históricamente atribuye Pico a los dos términos.

25. No sólo grande, sino máxima, es la disparidad y desemejanza que existe entre ambas partes.

La primera no sólo está condenada y execrada por la religión cristiana, sino por todas las leyes y por toda república bien constituida. La segunda la aprueban y abrazan todos los sabios y naciones preocupados por las cosas celestes y divinas. Aquélla es inútil y vana; ésta, firme, fiel y sólida. Quien se entregó a la primera, siempre la ocultó porque iba en detrimento y en deshonra de su autor. De la segunda fluyó desde la Antigüedad —y casi siempre fue buscada— la mayor claridad y gloria del saber. De aquélla nunca se preocupó el varón docto, ni el filósofo deseoso de aprender las buenas letras. Para aprender ésta se hicieron a la mar Pitágoras, Empédocles, Demócrito y Platón, predicándola a su vuelta y guardándola como el más estimable de los secretos. Aquélla, como carente de argumentos verdaderos, tampoco es seguida por autores fiables; ésta, nacida de padres nobilísimos, tiene en su apoyo dos seguidores importantes: Zamolxides, a quien imitó Abbaris, el hiperbóreo, y Zoroastro, no ése que pensáis, sino el que fue hijo de Oromaso [42].

Si ahora preguntáramos a Platón qué tipo de magia es la de ambos, nos responderá en el *Alcibíades* [43]. Allí nos dice que la magia de Zoroastro no es otra cosa que la ciencia de las cosas divinas. Las leyes de Persia educaban en ella a sus hijos, para que teniendo delante el ejemplo de la república del mundo aprendieran a gobernar su propia república. Y en el *Cármides* [44] nos dirá que la magia de Zamolxides es medicina del alma. Quiere decir que da al alma el equilibrio de la misma manera que la otra medicina la proporciona al cuerpo. Tras sus huellas caminaron después Caranda, Damigerón, Apolonio, Hostanes y

---

[42] *Zamolxides, Abaris, Zoroastro,* hijo de Oromaso. Magos o sabios caldeo-babilonios.

[43] Platón, *Alcibíades,* I, 120 y ss.

[44] Platón, *Cármides,* 156. *Caranda, Damigeron, Apolonio, Hostanes* y *Dárdano* son citados por Tertuliano en *De Anima,* 57, y por Plinio en la *Historia Natural.* De estos autores considerados como adivinos, magos o sabios se sirve Pico para esta cita.

Dárdano. El mismo camino siguió Homero, del que algún día pienso demostrar en mi *Teología poética* que, como todas las demás ciencias también siguió ésta, amparándose en las excursiones de Ulises. Lo mismo hicieron Eudoxo y Hermipo. Y todos los que penetraron en los misterios pitagóricos y platónicos.

Según mis investigaciones, el árabe Alkindi, Roger Bacon y Guillermo de Paris son los tres más recientes que olfatearon su rastro. Piensa también en ella Plotino cuando afirma que el mago no es un artífice de la naturaleza, sino su servidor. Como varón sapientísimo, aprueba y confirma esta clase de magia. Y tanto detesta la otra que, invitado a iniciarse en los misterios de los malos demonios, dijo con toda razón: «mejor es que vengan ellos a mí que yo a ellos» [45]. Porque así como aquélla ata y esclaviza al hombre a los poderes malignos, esta otra le hace dueño y soberano de los mismos. Aquélla no puede apropiarse el nombre de ciencia ni de arte. Esta, en cambio, abarca la contemplación profundísima de los más profundos secretos —inmersa como está en los más altos misterios— y el conocimiento de toda la naturaleza. La verdadera magia va buceando las fuerzas esparcidas por la mano generosa de Dios, e introducidas como semillas en el mundo, sacándolas de las tinieblas a la luz. Más que realizar milagros, sirve obediente a la naturaleza que los hace. Escruta la armonía del universo —que tan justamente llamaron los griegos συμπάθειαν: conocedora perspicaz y perfecta de las distintas naturalezas—, cual artífice que pulsa con habilidad los caprichos de cada una —los llamados ὑύγγες o sortilegios de los magos—, saca a la luz los milagros escondidos en las cavernas del mundo, en el seno de la naturaleza, en las reservas y arcanos de Dios. Como el labrador junta los olmos con las vides, de la misma manera el mago casa el cielo con la tierra,

---

[45] Plotino, *Eneada,* IV, 42-43. *Alkindi, Roger-Bacon* y *Guillermo de Paris.* Tres filósofos de la Edad Media, el primero árabe oriental (siglo IX), el segundo teólogo de Oxford (siglo XIII) y el tercero teólogo de París (siglo XIII).

es decir, lo inferior con las cualidades y virtudes de lo superior.

De donde resulta que todo lo que tiene aquélla de fantasmagórica y nociva, lo tiene ésta de saludable y divina. Y ello porque la primera, al hacer esclavo al hombre de los enemigos de Dios, lo aparta de Dios. La segunda, en cambio, admira la obra de Dios, teniendo como consecuencia certísima la fe, la esperanza y la caridad encendida. Nada contribuye tanto a la religión y culto de Dios como la asidua contemplación de sus maravillas. Si guiadas por esta magia natural que hablamos, llegamos a explorarlas —acuciados con más ardor a un gran amor al Artífice—, sentiremos la necesidad de cantar con el profeta: «Llenos están los cielos, llena la tierra de toda la majestad de tu gloria» [46].

Y basta ya de magia. Si hemos hablado todo esto de ella es porque sé que hay quienes —como esos perros que siempre ladran a los extraños— condenan y detestan siempre lo que ignoran.

26. Paso a tratar ahora de aquello que aduje arriba, tomado de los antiguos misterios de los hebreos, para la defensa de nuestra sacrosanta fe católica. Me molestaría que incluso a los que lo ignoran, les parecieran simples ocurrencias ingeniosas y bulos de feria. Por todo ello quiero que todos sepan de qué cosas se trata y cuál es su sentido, de dónde están tomados y qué autores ilustres las respaldan. Quiero demostrar cuán ponderadas, cuán divinas y necesarias son para que nuestros hombres puedan servirse de ellas en la defensa de nuestra religión contra las insidiosas calumnias de los hebreos.

Celebrados doctores hebreos y, entre los nuestros, Esdras, Hilario, Orígenes, afirman que Moisés no sólo recibió de Dios la ley que legó a la posteridad escrita en cinco libros, sino que además recibió en el monte una más secreta o auténtica explicación de la ley. Afirman también que Dios le mandó promulgar la ley al pueblo, pero que no debía poner por escrito ni publicar la inter-

[46] *Isaías*, 6, 3.

pretación de la misma. Sólo se la podía revelar —bajo la sagrada obligación del silencio— a Jesús Nave y éste a los principales sacerdotes que le sucedieron. La simple narración de los hechos bastaba para dar a conocer tanto la omnipotencia divina como su ira contra los malvados, su clemencia para los justos y su justicia para todos. Bastaba asimismo para restablecer el culto de la verdadera religión, por medio de divinos y saludables preceptos encaminados a una vida recta y feliz. Pero abrir a la plebe los más secretos misterios de la divinidad latentes bajo la corteza de la ley y ocultos a los ignorantes en la envoltura de las palabras, ¿no hubiera sido tirar las cosas santas a los perros y echar las perlas a los puercos? [47]

27. Así pues, no fue recomendación humana, sino mandato divino, ocultar todo esto al vulgo y comunicarlo sólo a los perfectos, a los que, dice Pablo [48], sólo él habla la sabiduría. Los antiguos filósofos guardaron con toda religiosidad esta costumbre. Pitágoras apenas si escribió unas cosillas que entregó al morir a su hija Dania. Las inscripciones de las esfinges de los templos egipcios advertían que las enseñanzas secretas se mantuvieran invioladas de la plebe profana mediante los nudos de los enigmas. El mismo Platón, escribiendo a Dionisio sobre las sustancias supremas, le dice: «me he de expresar por medio de enigmas, no sea que la carta caiga en manos extrañas y otros entiendan lo que te digo» [49].

Decía Aristóteles que los libros de la metafísica estaban publicados y no publicados.

¿Qué más? Afirma Orígenes que Jesucristo, maestro de vida, reveló muchas cosas a sus discípulos que éstos no osaron escribir por no hacerlas comunes al vulgo. Y lo confirma Dionisio Areopagita. Este autor dice que los misterios más secretos de nuestra religión fueron trans-

[47] *Esdras.* Este Esdras no se refiere al libro o libros bíblicos canónicos (Esdras y Nehemías), sino al Esdras *Apócrifo,* conocido como *Esdras IV. Jesús Nave,* sacerdote que aparece en este libro. Al final se alude a *Mateo,* 7, 6.

[48] *1 Corintios,* 2, 6.

[49] Platón, *Carta II,* 312 d. e.

mitidos por los autores de mente a mente —sin escritura— mediante la sola palabra ἐκ νοῦ εἰς νοῦν διὰ μέσον λόγον. ¿No sucedió exactamente lo mismo cuando, por mandato de Dios, se había de revelar la interpretación auténtica de la ley confiada de forma divina a Moisés? Se llamó a esta revelación *cábala,* que para los hebreos vale tanto como para nosotros la palabra recepción. Y fue precisamente por esto: aquella doctrina no debía transmitirse por documentos escritos, sino de boca a boca, como por un cierto derecho hereditario y como por sucesivas y regulares revelaciones [50].

28. Una vez vueltos de la cautividad de Babilonia bajo el gobierno de Ciro —y restaurado el templo por Zorobabel—, los hebreos se aplicaron a instaurar la Ley. Esdras, presidente a la sazón de la asamblea, después de expurgado el libro de Moisés se dio cuenta de que, por razón de los destierros, matanzas, huidas y cautiverio del pueblo de Israel, sería ya posible mantener la costumbre establecida por los antepasados de transmitir la doctrina de mano en mano. Y vio que llegaría el tiempo en que se perderían los arcanos de la doctrina que Dios le había entregado, pues faltando las glosas, su memoria se desvanecería pronto. Determinó, pues, que —reunidos los sabios que habían quedado— cada uno de ellos pusiese en común cuanto recordase de memoria tocante a los secretos de la ley. Y les ordenó que —bajo la fe de escribanos— se redactasen en setenta volúmenes —tal era el número de sabios del Sanedrín— sus memorias.

Os pido, Padres, que no me creáis a mí solo en esto que digo. Escuchad las mismas palabras de Esdras. «Pasados cuarenta días, me habló el altísimo, diciendo: Haz público lo que escribiste, que lo lean los dignos y los indignos. Pero habrás de conservar los setenta últimos libros y se los entregarás a los sabios de tu pueblo. En ellos está la vena del intelecto, la fuente de la sabiduría y el río

[50] *Cábala.* Conjunto de doctrinas místicas y metafísicas, de carácter esotérico, desarrolladas en el judaísmo, sobre todo entre los siglos XII-XVII.

de la ciencia. Y así lo hice.» Esto dice Esdras al pie de la letra. Estos son los libros de la ciencia de la cábala. Esdras, con voz perfectamente clara, comenzó afirmando que en estos libros se encontraba la vena del intelecto: la teología inefable de la superesencial divinidad; la fuente de la sabiduría, es decir, la metafísica exacta de las formas inteligibles y angélicas; y el río de la ciencia o la firmísima filosofía de las cosas naturales [51].

29. Sixto IV, pontífice Máximo, predecesor del felizmente reinante Inocencio VIII, cuidó con todo empeño de que se publicasen estos libros en lengua latina para pública utilidad de nuestra fe. A su muerte, tres de estos libros estaban ya en manos de los latinos. Tales libros son tenidos hoy en tanto respeto por los hebreos que nadie que no tenga los cuarenta años puede tocarlos. No sin pequeño gasto pude hacerme yo con ellos, y los he leído con todo cuidado y sin reparar en fatigas, habiendo descubierto en ellos —pongo a Dios por testigo— no tanto la religión mosaica como la cristiana. Allí encontré el misterio de la Trinidad, la Encarnación del Verbo, la divinidad del Mesías. Sobre el pecado original, la reparación que de él hizo Cristo, la Jerusalén celestial, la caída de los demonios, los coros de los ángeles, el purgatorio y sobre las penas del infierno, pude leer cosas iguales a las que leemos todos los días en Pablo y Dionisio, Jerónimo y Agustín. Y por lo que a la filosofía se refiere, podréis oír de cerca a Pitágoras y a Platón, cuyas doctrinas son tan afines a la fe cristiana que nuestro Agustín no cesaba de dar gracias a Dios por haber caído en sus manos los libros de los platónicos.

En resumen: apenas si hay punto alguno de controversia entre nosotros y los hebreos. Tomando como base estos libros de los Cabalistas, se les puede retorcer el argumento y convencerlos, de modo que no les quede rincón alguno donde esconderse. Pongo por testigo de esto a Antonio Crónico, varón eruditísimo. Este, estando yo comiendo en su casa, oyó con sus propios oídos cómo Dác-

[51] *Esdras,* IV, apócrifo.

tilo, hebreo perito en esta ciencia, terminaba entregado de pies y manos reconociendo la doctrina cristiana de la Trinidad [52].

30. Vuelvo ahora a señalar los principales capítulos de mi disputa. Expuse mi manera particular de interpretar los himnos de Orfeo y Zoroastro. Orfeo se lee entre los griegos casi entero. Zoroastro, entre los griegos, mutilado; entre los caldeos, casi completo. Los dos son padres y creadores de la sabiduría antigua. Paso por alto a Zoroastro, de quien los platónicos siempre hablan con suma veneración. Por su parte, Jámblico, calcidio, afirma que Pitágoras tuvo por modelo la filosofía órfica, plasmando y dando forma a su filosofía a tenor de la misma. Y la razón por la que consideran sagrados los dichos de Pitágoras no es otra que su origen de las tradiciones órficas. De éstas deriva la doctrina oculta de los números. Todo lo que de grande y sublime tuvo la filosofía griega manó de allí como de su hontanar. Siguiendo el uso de los antiguos teólogos, Orfeo entretejió los secretos de su doctrina con los adornos de la fantasía y los recubrió con ropaje poético. De este modo alguien podría pensar que en sus himnos sólo se contienen fábulas y simples bromas.

He querido decir todo esto para que se aprecie bien el trabajo y la dificultad que supuso para mí sacar de la envoltura de los enigmas y de los recovecos de las fábulas los sentidos ocultos de una filosofía arcana. Sobre todo, tratándose de cosa tan grave, tan oculta y tan inexplorada, y sin la ayuda y el estímulo de otros intérpretes. Y confesaré que fueron ésos mis perros los que me ladraron, tildándome de amontonar naderías sin fundamento, sólo para hinchar el bulto. ¡Como si no hubiera aportado las cuestiones más intrincadas y controvertidas en las principales academias! ¡Y como si no hubiera puesto a disposición de aquellos mismos que me denigran y se tienen

---

[52] *Antonio Crónico,* Dáctilo, etc. Sabemos que Pico, a su vuelta a Italia después del destierro, se rodeó de amigos hebreos que le enseñaron la lengua y le iniciaron en la cábala judía. Entre estos amigos está Elías el mendigo, Flavio Mitrídates, etc.

por los filósofos más encumbrados muchas cosas completamente desconocidas e insospechadas!

Diré más todavía. Tan lejos estoy de ese reproche, que he tratado de reducir el número de tesis de la disputa. De haber querido partirla en sus miembros y desmenuzarla —como hacen otros—, habría alargado el número hasta el infinito. Y dejando a un lado los otros temas, ¿quién no sabe que un solo tema de los novecientos —la conciliación de las filosofías de Platón y Aristóteles— podría haber sido diluido en otros seiscientos, y aún más, sin caer en la sospecha de mi empeño en la abundancia de los puntos? Bastaría con reseñar tan sólo uno por uno todos los pasajes en los que piensan otros que disienten y que yo juzgo que concuerdan. Diré además —aunque sin modestia y contra mi manera de ser, forzado a ello por los envidiosos y detractores— que con esta disputa quise dar fe no tanto de que es mucho lo que yo sé, cuanto de que sé lo que muchos no saben.

31. No se prolongue ya más mi discurso, para que todo esto pueda salir a la luz, Padres venerabilísimos. Vengamos ya a las manos, doctores excelentísimos, para que se cumpla vuestro deseo, pues os veo —no sin gran complacencia por mi parte— preparados y ceñidos a la espera del combate que se augura fausto y feliz, como al son de clarín de guerra que nos llama.

*Fin del discurso de Giovanni Pico de la Mirándola, sobre la dignidad del hombre.*

Pietro Pomponazzi (1462-1525)

Pietro Pomponazzi representa el profesor laico que vive su vida en la docencia de la filosofía natural en las Universidades de Padua, Ferrara y Bolonia. Nace en 1462 en Mantua y muere en Bolonia en 1525.

Doctor en Medicina por la universidad de Padua, comienza a enseñar en 1487, para obtener en 1493 la cátedra de filosofía natural en la facultad de Medicina de la misma universidad. El título de su cátedra llevaba aneja la lectura y comentario de las obras de física de Aristóteles. Su magisterio estuvo rodeado del prestigio entre los alumnos y la oposición del centro.

Pomponazzi representa el aristotelismo renacentista que surge un poco en toda Europa frente al platonismo cada vez más pujante. La vuelta a las fuentes en Pomponazzi equivale a volver al auténtico Aristóteles, despojado de los comentarios que había hecho de él la escolástica medieval, tanto judía y árabe como cristiana. Sus principales dardos irán contra Averroes y sus seguidores. Trató de seguir la línea de interpretación de Alejandro de Afrodisias, como representante más genuino del pensamiento del estagirita.

En su empeño de purificar a Aristóteles de los añadidos y glosas posteriores, comenzó a atacar el averroísmo sobre todo

en su primera obra: *De Inmortalitate Animae* (Sobre la Inmortalidad del Alma), 1516. Conocida es la tesis fundamental del averroísmo: Hay un alma universal para todos los hombres, y este alma es inmortal. Contra ella ofrecía Pomponazzi: 1) la no existencia de un alma universal; 2) la no demostrabilidad de la inmortalidad del alma.

Su argumentación básica es como sigue: el alma no es inmortal porque no es independiente del cuerpo ni del mundo sensible, ya que depende de ellos para conocer. La razón va contra la inmortalidad. Esta queda como un artículo de fe. No hay una transcendencia total para el sujeto humano, pues está radicalmente inserto en el cosmos. Su intelecto le eleva por encima de la naturaleza, pero no lo libera de ella.

A pesar de su escolasticismo profesoral, Pomponazzi incorpora a su obra toda la problemática humanista y renacentista, sobre todo en sus obras posteriores a 1516, como en el tratado *De Incantatione* y *De Fato*. En estas obras, además del alma y de la inmortalidad, aborda el destino del hombre, la libertad, la religión, los milagros, etc., dándoles un sentido totalmente distinto, llegando a conclusiones tan originales y novedosas como éstas:

—Como sujeto inserto en el cosmos, el hombre es el fin del mismo.

—El hombre no puede escapar al cosmos, pues está sujeto a la influencia de las esferas celestes.

—Dios existe, pero no opera directamente en el cosmos ni en el hombre, sino a través de las esferas celestes.

—Tampoco hay milagros. No se puede violar el orden establecido por Dios. Los llamados milagros serían «hechos naturales» cuyas causas desconocemos.

—Todas las religiones son iguales, sujetas a la generación y corrupción. No buscan la salvación extraterrena del hombre, ni el acercamiento a Dios, sino unir al colectivo humano en el marco del cosmos.

—El cristianismo, finalmente, es una religión más, llamada a desaparecer.

Para una visión y comprensión mejor de la obra y del pensamiento de Pomponazzi remitimos al lector a la obra citada de P. O. Kristeller, *Ocho filósofos*... (pp. 99-122). De este estudio entresacamos algunas ideas que pueden servir para comprender las páginas que siguen *Sobre la inmortalidad del alma*. 1) *Estilo:* «Su estilo está tan alejado de la elegancia humanista como es posible, y representa un ejemplo más bien

tosco de terminología y argumentos escolásticos, aunque a veces es capaz de formulación concisa y de agudeza cáustica. Su razonamiento muestra gran sutileza y perspicacia, pero se repite y a veces es incongruente» (p. 105). 2) *Argumento. Prólogo.* Un fraile dominico pide a Pomponazzi que explique cuál es su opinión sobre la inmortalidad del alma y cuál fue el pensamiento de Aristóteles sobre esta materia. *Capítulo I.* Explica la naturaleza dual y ambigua del hombre: naturaleza intermedia entre las cosas mortales e inmortales. *Capítulo II.* Diversos modos en que se puede entender la multiplicidad humana. En los capítulos 3-8 estudia y discute las diversas interpretaciones de la naturaleza humana: Averroes, Platón, Sto. Tomás. Por fin, en el Capítulo 9 defiende su posición en la que el hombre teniendo una sola naturaleza es absolutamente *(simpliciter)* mortal y en algunos aspectos *(secundum quid)* inmortal. Tal es, según él, la opinión de Alejandro de Afrodisias (siglo III d.C.), comentarista de Aristóteles. El capítulo 10 lo dedica Pomponazzi a rebatir las objeciones a su posición, que se extienden a los capítulos 11-14 [1].

*Conclusión.* Según Kristeller, Pomponazzi no quiso demostrar la no inmortalidad del alma, sino que no era demostrable por la simple razón. La inmortalidad del alma quedaría como dogma de fe (p. 114).

## BIBLIOGRAFIA

*Opera,* Basilea, 1556 y 1567.
*De inmortalitate animae,* ed. de G. Morra (Bolonia, 1954).
P. O. Kristeller, *Filosofía del Hombre del Renacimiento.* México.

[1] P. O. Kristeller, *op. cit.*, en que puede verse el argumento de la obra, así como su juicio, pp. 107 y ss.

## Prólogo. *En que se contiene la intención o materia del libro y el porqué de la intención*

El hermano Jerónimo Natale, de Ragusa, miembro de la Orden de Predicadores, estando yo enfermo venía con frecuencia a verme, llevado de su gran humanidad y del gran afecto hacia mi persona. Un día, viendo que yo me encontraba no tan aquejado por la enfermedad, con el rostro un tanto cabizbajo se dirigió hacia mí:

—Maestro ilustrísimo: hace unos días nos expusiste la doctrina sobre el cielo. Al llegar a aquel lugar en que Aristóteles afirma con muchos argumentos que el cielo no ha tenido principio y es incorruptible, afirmaste que no dudabas de que la postura de Santo Tomás de Aquino sobre la inmortalidad era verdadera y solidísima en sí misma. Creías, sin embargo, que no estaba de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles. Por tanto, si no te molesta, quisiera que me explicaras dos cosas. Primera: ¿cuál es tu pensamiento sobre este tema?; dejados a un lado los milagros y las revelaciones y manteniéndonos

dentro de los límites de la razón natural. Segunda: ¿cuál crees que fue la opinión de Aristóteles en esta materia?

Yo, entonces, viendo en todos los que me rodeaban —pues eran muchos— una gran curiosidad y deseo, le respondí de esta manera:

—Queridísimo hijo y demás presentes: no pides poco. El tema, en efecto, es de la mayor importancia, pues casi todos los filósofos ilustres lo han abordado. Pero ya que sólo pides mi manera de pensar sobre este tema, no me es difícil expresarte lo que siento, y lo haré con mucho gusto. Por lo demás, tal como están las cosas, pienso que podrás preguntar a personas más preparadas que yo. Abordaré, pues, el tema con la ayuda de Dios.

## Capítulo 1. *En el que se demuestra que el hombre es de naturaleza dual o ambigua, entre lo mortal y lo inmortal*

El comienzo de mi exposición parte de esta reflexión: El hombre no es de naturaleza simple sino múltiple, ni de naturaleza cierta sino dual o ambigua. Se puede ver claramente esto con sólo examinar sus operaciones esenciales, por las que se conocen la esencia y naturaleza de las cosas. Se viste de mortalidad por el hecho de que las facultades vegetativas y sensitivas, las cuales —como se afirma en otro lugar— no pueden ejercerse sin un instrumento corporal y caduco.

Otros dicen que por el hecho de entender y querer hay que situarlo entre las cosas inmortales, pues tales actos suponen separabilidad, inmaterialidad e inmortalidad. Tales operaciones se realizan sin ayuda de instrumento o medio corporal ninguno, como puede verse a lo largo de todo el libro sobre *el Alma* [2].

Todo lo cual nos permite llegar a esta conclusión: el hombre no es de naturaleza simple, pues incluye tres almas: una que podemos llamar vegetativa, otra sensitiva,

[2] Aristóteles, *De Anima,* I-II.

y una tercera intelectiva. Está exigiendo una naturaleza ambigua, pues ni es simplemente mortal ni simplemente inmortal. La verdad es que abarca las dos naturalezas.

Esto lo expresaron bien los antiguos al colocarlo entre lo eterno y lo temporal. Sencillamente por esto: porque no es ni totalmente eterno, ni totalmente temporal. Participa de ambas naturalezas. A él solo se le ha dado el poder —como a quien está en medio de ellas— de apropiarse la que quiera. De donde resulta que podemos encontrar tres clases de hombres.

Algunos —muy pocos— se pueden contar entre los dioses. Son aquellos que han sometido el alma vegetativa y sensitiva, y se guían enteramente por la razón. Otros, por el contrario, despreciando cordialmente la inteligencia y entregados de lleno a los impulsos vegetativos y sensitivos, se han convertido en bestias. A esto apuntaba quizá el mito de Pitágoras cuando dijo que las almas humanas transmigraban a animales diferentes.

Otros, finalmente, han sido considerados como simples hombres. Y son los que vivieron el término medio de las virtudes morales: ni se entregaron a la sola inteligencia, ni carecieron de las virtudes corporales. Sobre cada una de estas formas de vida es claro que cada uno tiene amplia libertad de pensar. Y también concuerda con esto aquello del Salmo: *Lo hiciste un poco menor que los ángeles* [3].

## Capítulo 2. *En que se exponen los modos en que se puede entender la multiplicidad de la naturaleza humana*

Hemos visto la múltiple y ambigua naturaleza del hombre. No ciertamente la que resulta de la composición de la materia y la forma, sino la que proviene de su forma o alma. Nos queda por ver de qué manera se puede predicar al mismo tiempo del alma lo inmortal y lo mor-

[3] *Salmo*, 8, 3.

tal. Alguien dirá que son opuestos y no pueden afirmarse del mismo. No parece que sea fácil probarlo. Por tanto, o se afirma una sola naturaleza que sea al mismo tiempo mortal o inmortal, o bien una u otra.

Si se afirma esto último, cabría entenderlo de estos tres modos:

1) Según el número de hombres, así será el número de almas mortales e inmortales. En Sócrates, por ejemplo, habrá una inmortal y una o dos mortales, y así sucesivamente. El resultado sería que cada hombre tiene su propia alma que es mortal e inmortal.

2) O se afirma más bien que en todos los hombres hay una sola alma inmortal. Tenemos entonces que las almas mortales se multiplican y distribuyen en cada hombre. O, por el contrario, afirmamos más bien que el alma inmortal se multiplica en cada uno de ellos, o que la mortal les es común a todos.

3) Si se elige el tercer modo, a saber, que el hombre se hace mortal e inmortal por una y misma alma, caemos en contradicción, ya que afirmamos cosas opuestas y al mismo tiempo de un mismo sujeto. En otras palabras: no puede decirse que la misma alma sea mortal e inmortal. O será *simpliciter mortal* o *secumdum quid mortal,* o bien viceversa, *simpliciter mortal* y *secumdum quid inmortal.* O ambas cosas a la vez, es decir, *secumdum quid mortal* y *secumdum quid inmortal*[4].

Con estos tres modos se puede evitar fácilmente la contradicción. Quien piense, verá que estos tres modos pueden ampliarse hasta seis, como ve todo el que discurre y piensa.

---

[4] *Simpliciter,* término escolástico que significa total o esencialmente. Algo en sí mismo considerado. *Secundum quid,* parcialmente, accidentalmente, en algún aspecto. Se quiere decir que —a juicio de Pomponazzi— el alma individual humana es, por su misma esencia, mortal a la luz de la razón. Y también en algún sentido, pero no esencialmente, inmortal. Es la tesis que defenderá Pomponazzi en el c. 9.

## Capítulo 9. *Exposición del modo quinto, a saber, que la misma esencia del alma es mortal e inmortal: simpliciter mortal y secundum quid inmortal*

Algunos acaban de impugnar el primer modo, que afirma que en los mortales se distingue realmente la parte intelectiva de la sensitiva. El segundo, por su parte, que afirma que lo intelectivo y lo sensible son una y la misma cosa, y que en cuanto tal es *simpliciter* mortal y *secumdum quid* inmortal parece bastante ambiguo. Y tampoco parece convenir a Aristóteles.

Sólo nos queda, pues, afirmar el último modo. Este afirma que en el hombre lo sensitivo se identifica con lo intelectivo. Y añade que verdadera y esencialmente éste es mortal y *secumdum quid* inmortal. Y para proceder con orden explicaremos los cinco puntos enumerados en el capítulo anterior (octavo).

1) Concedemos *simpliciter* el primer punto, a saber, que lo intelectivo y lo sensitivo se identifican realmente en el hombre.

2) No estamos de acuerdo en el segundo, porque afirmamos que en *cuanto tal* y *simpliciter es mortal, secumdum quid* e *impropiamente inmortal.*

Para comprender esto se ha de saber y se ha de aprender de memoria que todo conocimiento es de alguna manera abstracción de la materia. Esta, por tanto, impide el conocimiento tal como dice el comentarista [5]. Y se puede observar en los sentidos, los cuales no conocen según las cualidades reales, sino según capacidad o captación propia. Así lo afirma Aristóteles [6] diciendo que lo propio de cada sentido es recibir las especies (imágenes) sin materia.

Por tanto, según los tres modos de separación de la materia, se dan tres modos generales de conocimiento.

[5] Se refiere aquí a Alejandro de Afrodisia (siglo III d. C.), comentarista de Aristóteles.

[6] Aristóteles, *De Anima,* II.

Hay ciertos seres que existen totalmente separados de la materia y, por lo mismo, no necesitan del cuerpo para conocer, como de sujeto u objeto. Su conocimiento no reside en el cuerpo, pues no están en el cuerpo. Tampoco son movidos por el cuerpo, pues mueven y no son movidos. De esta clase son las sustancias separadas que llamamos entendimientos (intelectos) o inteligencias. En ellas no se da el discurso, ni la composición, ni cualquier otro movimiento.

Hay otros que, aunque no conozcan a través de las cualidades sensibles, lo hacen por medio de sus especies o imágenes, las cuales revisten un cierto grado de inmaterialidad. Por lo mismo, se dice que no tienen materia y que son espirituales. No obstante, por estar en la escala ínfima de los cognoscentes, son bastante materiales, ya que en sus operaciones necesitan del cuerpo, como sujeto y como objeto. Estos conocimientos tienen su sede en un órgano y sólo representan lo singular, siendo movidos o activados por algo corpóreo. Tales son las facultades sensitivas, aunque algunas de ellas sean más espirituales y otras menos, como dice el Comentarista, 3 de *ánima*, Comm. 6, y en su libro sobre el sentido y el objeto de la sensación. Pues la naturaleza siempre procede ordenadamente, como dice Aristóteles [7].

Entre estos dos extremos —no necesitar del cuerpo como sujeto o como objeto, o necesitar del cuerpo como sujeto o como objeto— existe un término medio. Este ni es totalmente abstracto ni totalmente inmerso o concreto. Por tanto, si no es posible que una facultad necesite del cuerpo como de sujeto y no como de objeto —como ya demostramos—, en lógica consecuencia, tal intermedio no necesita de sujeto, pero sí de objeto.

---

[7] Aristóteles, *Física,* 8. Conviene conocer las tres facultades de conocimiento: *inteligencia,* conocimiento directo, intuitivo, sin imágenes; es propio de las inteligencias separadas como los espíritus. *Intelecto,* conocimiento racional mediante imágenes o fantasmas proporcionados por los sentidos; es propio del hombre. *Sentidos,* por medio de imágenes o fantasmas; hombres y animales.

Tal es el entendimiento humano a quien todos los autores, tanto antiguos como modernos, sitúan entre lo abstracto y lo no abstracto. Es decir, entre las inteligencias y el grado sensitivo. Por debajo ciertamente de las inteligencias y por encima de las potencias sensitivas.

Por esta razón se dice en el Salmo: «Lo pusiste un poco por debajo de los ángeles.» Y un poco más adelante: «Le colocaste por encima de la obra de tus manos, por encima de las ovejas, de los bueyes, etc.» [8] Y este modo de conocer es aquel de que habla Aristóteles [9]. Entender con fantasma (imagen) o sin fantasma no se da sino en el cuerpo humano. Y cuando el mismo Aristóteles, en el libro 3 *del Alma,* declara que el entender no es fantasía o imaginación —pues no es orgánico—, pero que tampoco se puede dar sin la imagen o fantasía —como se dice en 29 y 39 del mismo texto—, no afirma que el alma entienda sin imágenes.

El alma humana, por tanto, no necesita del órgano o instrumento como de sujeto, sino como de objeto. Y según Platón y Aristóteles, a todos estos órganos de conocimiento les corresponde ser almas. Por lo mismo —al menos según Aristóteles—, todo conocimiento es un acto del cuerpo físico orgánico. Pero para el que las entiende de otro modo, no son actos del cuerpo, pues son inteligencias, ya que en su entender y desear para nada necesitan del cuerpo. Pero en cuanto que actúan y mueven a los cuerpos celestes son almas y son actos del cuerpo físico orgánico. La estrella, pues, es un órgano del cielo [10] y todo el orbe es por la estrella. Por tanto, activan el cuerpo físico orgánico y, como tales, necesitan del cuerpo como de su objeto. Pero en su actuación y movimiento no reciben nada del cuerpo, sólo le dan.

El alma sensitiva, en cambio, es simplemente el acto del cuerpo físico orgánico, porque necesita del cuerpo como de su sujeto. Y no puede ejercer su función sino

---

[8] *Salmo,* 8, 3.
[9] Aristóteles, *Da Anima,* II.
[10] Aristóteles, *De Anima,* III.

en un órgano. Y necesita también del cuerpo como de objeto.

El entendimiento humano, que está entre los dos, no queda anulado totalmente en su función por el cuerpo, ni tampoco se identifica con él. Por lo mismo no necesita del cuerpo en cuanto sujeto, pero sí como objeto. En consecuencia, es un acto del cuerpo orgánico a mitad de camino entre lo abstracto y lo no abstracto. Pues las inteligencias, en cuanto tales, no son almas, porque no dependen del cuerpo en cuanto tales, sino en cuanto mueven los cuerpos celestes. Pero el intelecto humano en toda su actividad es un acto del cuerpo orgánico, pues siempre depende del cuerpo como de su objeto.

Hay además una diferencia entre la inteligencia y el entendimiento humano en su dependencia del órgano. Pues como humano recibe y se perfecciona por el objeto corporal, ya que es movido por éste. Pero la inteligencia no recibe nada del cuerpo celeste, sino que más bien le da. En el intelecto humano difiere del alma sensitiva en su manera de dependencia del cuerpo. El alma sensitiva depende subjetiva y objetivamente, el intelecto tan sólo objetivamente. De donde podemos concluir que el intelecto humano es un acto del cuerpo orgánico que se sitúa a medio camino entre lo material y lo inmaterial.

No son, por tanto, de igual manera animales los cuerpos celestes, los hombres y las bestias. Como se ha podido ver, sus almas no son de igual modo actos del cuerpo físico orgánico. Por lo mismo Alejandro [11] pudo afirmar en su párrafo sobre el alma que a la inteligencia se la ha de llamar alma no de una manera unívoca, sino equívoca o análoga. Y al cielo, animal. Así parece pensar también Averroes en su libro sobre la *Sustancia del Orbe:* «Llamamos con toda propiedad animales a las bestias, según el lenguaje común, pero a los animales se les llama animales en un sentido medio» [12]. Ni se ha de imaginar que en Aristóteles sea accidental esta manera de entender

[11] Alusión a Alejandro de Afrodisias, ver nota 5.
[12] Averroes, *De substantia Orbis.*

el intelecto humano, a saber: que se mueve por el objeto y no necesita del sujeto.

Y las razones son las siguientes: porque son esenciales para que pueda operar una cosa. Y porque si la forma o modo de operar es uno, el modo de operación de la potencia sensitiva nunca se cambia al de la inteligencia, como tampoco al del intelecto humano. Ni el modo de la inteligencia pasa al intelecto o a la potencia sensitiva.

De la misma manera, la forma humana de entender no parece que pueda transformarse en el modo de la inteligencia, lo que sucedería si entendiese sin la necesidad del cuerpo como sujeto y como objeto.

Hay también otra razón: la naturaleza se cambiaría en otra, pues se transmitirían las operaciones esenciales. Añádase que por ningún otro signo natural podemos saber que el entendimiento humano tenga otro modo de conocer. Sabemos por experiencia que siempre necesitamos de imágenes.

De todo lo cual se concluye que este tipo de conocimiento por imágenes o fantasmas es esencial al hombre. Probaré en forma silogística la conclusión que intento sacar: que el alma humana es *simpliciter material* y *secumdum quid inmaterial.*

1. Parto primeramente de este silogismo: El intelecto humano es inmaterial y material, como resulta de lo dicho. Ahora bien, no participa de igual manera de estas dos cualidades, ni es más inmaterial que material, como se probó en el capítulo anterior. Luego es más material que inmaterial, y así será *simpliciter* material y *secumdum quid* inmaterial.

2. Es esencial al entendimiento entender por medio de imágenes o fantasmas, como se ha demostrado ya, y es evidente por la definición de alma, pues es un acto del cuerpo físico orgánico. Ahora bien, necesita en toda operación de un órgano o instrumento que le es necesariamente inseparable para poder entender. Luego el intelecto humano es mortal.

La menor resulta evidente por las palabras del mismo Aristóteles: «Si conocer —se pregunta— es un acto que se realiza con imágenes (fantasía) o sin imágenes, entonces no ha lugar la separación. Porque de separarse o no actuaría —y estaría ociosa— o actuaría, valiéndose de las imágenes, lo que va contra la mayor que debemos probar.»

Se demuestra, además, porque Aristóteles nunca afirmó que existiera un alma sin cuerpo. En *Metafísica,* 12, pone el número de inteligencias según el número de esferas. Mucho menos puede poner el intelecto humano fuera del cuerpo, pues es mucho menos abstracto que la inteligencia. Más aún: si el mundo es eterno —como opinó Aristóteles—, entonces habría que admitir infinitud de formas infinitas actuando de hecho sin el cuerpo —lo que para el mismo Aristóteles resulta ridículo.

Hay que afirmar, por consiguiente, y de una manera rotunda, que según Aristóteles el alma humana es mortal. Hay que afirmar, no obstante, que al estar entre lo abstracto *simpliciter* y en algún modo inmersa en la materia, *participa de la inmortalidad.* Y así lo demuestra su operación esencial. En cuanto que no depende del cuerpo como de sujeto, conviene con las inteligencias y difiere de los animales. Pero al necesitar del cuerpo como de su órgano o instrumento, conviene con los animales. Y, por tanto, es mortal. Para comprender totalmente cuanto hemos dicho convendrá saber el significado de estos conceptos: *necesitar de un órgano o instrumento como sujeto y como objeto.* Y el otro: *no necesitar de ellos.*

Así, pues, *necesitar del cuerpo como de sujeto* significa que el alma es recibida en el cuerpo de manera cuantitativa y corporal. Ser recibida en la extensión vale tanto como decir que recibe todas las facultades orgánicas y que realiza todas sus funciones, como el ojo cuando ve o el oído cuando oye. La visión está en el ojo, y de algún modo la extensión. Por eso, no estar en el órgano o no necesitar subjetivamente de él significa o no estar en el cuerpo o no estar en forma cuantitativa. De aquí que

digamos: El entendimiento no necesita del cuerpo, como de sujeto, para entender.

Pero, al afirmar esto, no queremos decir que la intelección no esté en el cuerpo. Pues es imposible que estando en el cuerpo, su operación inmanente no esté de alguna manera en él. De donde resulta que el cuerpo es su sujeto y, por lo mismo, es necesariamente un accidente del sujeto. Esa es la razón de que afirmemos que la intelección no está en el órgano ni en el cuerpo, ya que de forma cuantitativa y corporal no está en él.

Por esta razón, el intelecto puede reflexionar o volver sobre sí mismo, discurrir y comprender de forma universal. Cosa que las potencias orgánicas y extensas no pueden hacer de ninguna manera. Y todo proviene de la esencia misma del intelecto, pues, en cuanto tal, no depende de la materia ni de la cantidad. Pero si el entendimiento humano depende de ella, es decir, está unido al sentido —cosa que le acontece por ser intelecto—, entonces depende de la materia y de la cantidad. Por lo mismo, su operación no es más abstracta que su esencia. De no tener el intelecto materia —cosa que puede darse—, no se puede ejercer la intelección sino de modo cuantitativo y corpóreo. Y si bien el entendimiento humano —como se ha dicho— no se apoya en la cantidad al pensar, sin embargo, por su unión con el cuerpo, no puede prescindir totalmente de la materia y de la cantidad, pues el alma nunca puede conocer sin representaciones o imágenes. Dice Aristóteles [13]: «el alma nunca entiende sin representaciones». Por lo que siempre necesita del cuerpo como de su objeto. Ni puede conocer *simpliciter* y de forma universal, pues siempre contempla lo universal en lo particular, como cada cual puede experimentar en sí mismo.

Así pues, en todo conocimiento, por abstracto que sea, forma un idolillo o imagencita corporal, ya que el entendimiento humano no se entiende a sí mismo directa y primordialmente, sino que compone y discurre. Su entender

[13] Aristóteles, *De Anima,* III.

se desarrolla lineal y temporalmente. Lo contrario sucede con las inteligencias que están liberadas de toda materia.

El entendimiento, pues —que está entre lo inmaterial y lo material—, ni existe del todo aquí y ahora, ni se termina tampoco aquí y ahora. Por lo mismo, su operación ni es del todo universal ni completamente particular. Ni está sometido totalmente al tiempo, ni queda totalmente liberado de él. La naturaleza ha procedido tan sabiamente y con tanto orden que para llegar de lo primero a lo último ha de pasar por el medio. Así las inteligencias, por ser *simpliciter* abstractas, no necesitan del cuerpo para entender como de su sujeto o de su objeto. Conocen, pues, la naturaleza *simpliciter,* entendiéndose primero a sí mismas y por una simple mirada. No dependen, por tanto, ni del tiempo ni del espacio.

Por su parte, las potencias sensitivas, por su inserción en la materia, conocen sólo de una forma concreta y particular, y no pueden reflexionar sobre sí mismas ni discurrir. Pero el entendimiento humano, situado entre ambas, opera en la forma ya dicha. Por lo mismo, las cosas que recibe no las entiende ni totalmente *en potencia* ni totalmente en *acto* [14]. Conclusión: Sabemos, pues, qué es necesitar del cuerpo como de sujeto y como de objeto. Qué es no necesitar de ellos. Qué necesitan y qué no necesitan y cómo.

Debemos saber, además, que los que afirman que el alma es inmortal, dicen también que se multiplica. Y lo razonan: si es de naturaleza inmaterial, es por sí misma subsistente. Puede existir y operar, por tanto, sin el cuerpo. Su existencia separada no tiene de las virtudes del alma más que el entendimiento y la voluntad, lo mismo que tienen las inteligencias. No tiene, pues, ninguna de las potencias sensitivas ni vegetativas, sino en un sentido muy remoto. Y puesto que entre las sustancias abstractas es la más ínfima, además de ese modo de ser, tiene otro.

---

[14] *Potentia-Actus:* términos aristotélicos y escolásticos. *Potencia:* capacidad para ser algo. *Acto:* actualización, realización, esencia o constitución de las cosas.

Pues puede ser causa de que exista otra cosa. Por esta razón puede informar al mismo cuerpo. Y por su imperfección ser contada en la numeración de los cuerpos. Y se reviste de todas las potencias sensitivas y vegetativas, ejercitándolas, en consecuencia, con ayuda de un órgano o instrumento, quedando como amortecida. Si está unida al cuerpo, aunque tenga entendimiento y voluntad, no puede usar de ellos libremente, puesto que sin el instrumento del cuerpo —al menos como objeto de las mismas— no puede ejercer su función. Lo contrario sucede en la separación, ya que puede actuar totalmente sin el órgano.

Hay, sin embargo, otra opinión que estima que todo esto son fantasías contrarias a los principios de la filosofía. Pues no es lo mismo que una cosa sea *per se subsistente* [15] y que también sea otra cosa, como si tuviera modos contrarios de obrar. Y ese modo de ser separado y distinto no se prueba con ninguna razón ni experimento. Sólo se basa en la voluntad que ora tiene potencias sensitivas y vegetativas, ora las deja. Según un modo de entender está unida; según otro, separada. Durante poquísimo tiempo unida, infinitamente separada. A no ser que imaginemos que la transmigración de las almas se da en el cuerpo y que nunca lo abandonarán, ya vistiendo al cuerpo, ya expoliándole como el vulgo cuenta de las brujas. Y en el momento en que se separa del cuerpo, deja de hecho de ser acto del cuerpo. Por tanto, o no está en ninguna parte o si está en algún sitio, ¿cómo llegó hasta él?

Digamos que o por alteración o por movimiento local. No por alteración, como es evidente, ni por movimiento local. Pues según el libro sexto de la *Física* [16], lo indivisible no se puede mover localmente. Y si no se pone en ninguna parte, ¿qué es lo que prohíbe —según Aristóteles— afirmar que aquellas inteligencias no mueven las esferas celestes? ¿Qué impide que surja aquella multitud infinitamente infinita de las mismas? No hay manera de

[15] Sustancia individual e independiente, con entidad propia.
[16] Aristóteles, *Física,* VI.

saber si existe u opera alguna, a menos que se afirme algo buscado o fingido.

Si lo que es de hecho material no puede ser infinito —pues es manifiesta su multiplicación— y si también es necesaria en las inmateriales en las que no se da la multiplicación ni es posible la distinción en la misma especie, entonces se afirma una multitud infinita en acto. Por lo tanto, siendo esto irracional y contrario al pensamiento de Aristóteles, parece más razonable que el alma humana —la suprema y más perfecta de las formas racionales— sea aquella por la que algo es ese algo y de ninguna manera ella es ese algo.

Por tanto, es la forma que comienza y termina con el cuerpo. Ni puede operar de ninguna manera ni existir sin él. Y tiene un solo modo de ser y de operar. Por lo mismo, puede multiplicarse, pues constituye el principio de su multiplicación dentro de la misma especie. Tampoco son infinitas en acto, sino sólo en potencia, como los demás seres materiales. Y tiene potencias orgánicas y básicamente materiales, a saber, sensitivas y vegetativas.

Pero siendo la más noble de las cosas materiales y como el confín de las inmateriales, huele a algo inmaterial, pero no *simpliciter*. Tiene intelecto y voluntad que le asemejan a los dioses, pero de un modo imperfecto y análogo, pues los dioses están alejados de la materia. Ella, en cambio, siempre está con la materia, pues conoce con la imagen, el espacio, el discurso y la oscuridad.

Por lo mismo en nosotros el entendimiento y la voluntad no son sinceramente inmateriales, sino *secumdum quid* y reducidamente. Con más verdad se la puede llamar razón más que entendimiento. No es, pues, digámoslo así, intelecto, sino vestigio y sombra de entendimiento. Testigo de ello es lo que se dice en la Metafísica [17]. El ojo de la lechuza es a la luz del sol lo que nuestro entendimiento a lo que está patente en la naturaleza, aunque dijera lo contrario Averroes. Y así como la luna es de la naturaleza de la tierra —como dice Aristóteles

[17] Aristóteles, *Metafísica,* II.

en el libro sobre *el Alma*—, así el alma humana es de la naturaleza de la inteligencia. Pero en la luna, la tierra está según la propiedad, no según la esencia. De la misma manera, el entender está en el alma humana, según la participación de la propiedad, pero no de la esencia. Todo lo cual está de acuerdo con la naturaleza que procede por grados o saltos...

De todo lo que acabamos de decir, se puede deducir que muchas de las cosas dichas por Aristóteles se contradicen. Pero en realidad no es así. A veces dice que el intelecto es material y mixto, o no es separable. Y otras que es inmaterial y separable. Se le define como acto del cuerpo orgánico. Pero otras veces se dice que no es acto de ningún cuerpo.

Todo esto parece contradecirse y, por lo mismo, ha dado lugar a diversas escuelas y opiniones. Algunos creen que ni el mismo Aristóteles comprendió bien el tema, pero de esto ya hemos hablado más arriba, y no hay en él contradicción. Pues el entendimiento en cuanto tal y absolutamente considerado está mezclado y separado, pero en cuanto humano conserva las dos cosas. Pues está separado del cuerpo como de su sujeto, pero no se separa del objeto. El intelecto en cuanto tal no es de ninguna manera acto del cuerpo orgánico, pues las inteligencias no necesitan de un órgano para comprender, sino sólo para moverse o actuar. Pero el entendimiento humano, en cuanto humano, es un acto del cuerpo orgánico, como de su objeto, y por eso no está separado. Pero no es acto del cuerpo orgánico en cuanto sujeto del mismo y, por tanto, está separado. No hay, pues, repugnancia alguna.

3. Vayamos ya a la tercera proposición, a saber: *que el alma es casi la forma del cuerpo.* Parece que tal proposición se salva mejor por este modo que por el primero. Es muy difícil imaginar, como decíamos, que una cosa que existe por sí sea *cuasi forma.* Por eso San Gregorio Niseno —como nos dice Santo Tomás—, al ver que Aristóteles afirmaba que el alma era acto del cuerpo, afirmó que Aristóteles creía que el alma era corruptible.

Porque la forma que existe por sí misma no puede ser verdaderamente acto del cuerpo orgánico. Todavía más: hay quienes afirman que esto mismo sentía Gregorio Nacianceno de Aristóteles.

4. Cuarta afirmación: *las almas humanas son limitadas en número.* A esto respondemos afirmando que todo lo que se aducía contra el modo anterior no se aplica a nosotros. Pues siendo las almas materiales, se distinguen por la materia. Y a nosotros no nos inquieta el número infinito de almas.

5. Quinta afirmación: *el alma humana ha sido hecha.* Ciertamente, el alma humana ha sido hecha, pero no por creación, sino por generación. Si el sol y el hombre engendran al hombre [18] y el alma es la última en la consideración natural, y, por otra parte, lo dicho en la primera parte, capítulo 1, sobre el entendimiento no se refiere al natural, entonces hay que entenderlo del verdadero entendimiento. El entendimiento es, pues, el que mueve, no el movido. Y el entendimiento humano es el que mueve y es movido. Por tanto, a éste hay que atender, no al otro.

Se dice, pues, en 2, *Físicos* [19] que las cosas que no son movidas y mueven no son objeto de la consideración de la física. Y ésta es la razón que desarrolla allí el filósofo. Al afirmar más tarde que el intelecto venía de fuera, se ha de entender como mente *simpliciter,* no humana. Si se entiende como humana, hay que entenderla no absolutamente, sino que en su orden participa de la divinidad. Es decir, que en el orden sensitivo y vegetativo participa más de la divinidad. Pues en la parte cuarta, capítulo 9, se afirma que sólo el hombre es de naturaleza erecta, porque sólo el hombre participa mucho de la divinidad.

Con esto no afirmamos, sin embargo, que el hombre permanezca después de la muerte en cuanto a su alma, pues comienza a existir. Y en el libro sobre el cielo [20] se

[18] Aristóteles, *Física,* II.
[19] Aristóteles, *Física,* II, 1, 1.
[20] Aristóteles, *Física,* IV, 9.

afirma que lo que tiene principio deja de existir. Y Platón [21] afirma que lo que de alguna manera comienza a existir, desaparece.

No estoy de acuerdo con la prueba de Alejandro, que reproduce el comentarista como referida a Themistes. A saber: que esto se ha de entender del entendimiento agente, pues el *entendimiento agente* no es la forma del hombre. Se ha de entender más bien del *entendimiento posible,* que unas veces entiende y otras no. Se corrompe con algo que está ya corrompido en su interior, esto es, lo sensitivo con lo que se identifica. Pero Aristóteles lo entiende por sí mismo y no *per accidens.* Lo que equivale a decir que nada impide que permanezca en cuanto a intelecto, pero no como humano. Quedó ya demostrado que todo lo engendrado se corrompe.

Que tal haya sido la mente de Aristóteles respecto al alma humana puede verse en la *Metafísica* [22], donde escribe: «La delectación, aunque óptima, nos dura poco tiempo. Con ellos —los dioses— siempre está, con nosotros es imposible.»

Lo primero que aparece en estas palabras es que los dioses son *simpliciter* inmortales. Pues si siempre se deleitan, es que siempre entienden (a este mismo texto sigue la vigilia, el sentido, la inteligencia, todo agradabilísimo). Y si se deleitan es que existen siempre. Luego son inmortales. Pero los hombres son mortales, pues se deleitan durante muy poco tiempo. Pues el obrar sigue al ser. Se obra como se es. Si alguna vez llamamos al hombre inmortal, esto se ha de entender *secundum quid.* Pues se dice que sólo el hombre entre los mortales participa de la divinidad superior. Y comparado al resto de los demás seres mortales se puede decir inmortal. Como ya se ha dicho, el hombre está entre Dios y los animales. Así pues, como al pálido comparado con el negro se le puede llamar blanco, de la misma manera al hombre comparado con las bestias se le puede llamar Dios e inmortal.

---

21 Platón, *Leyes,* 8.
22 Aristóteles, *Metafísica,* 12, 39.

Pero no de forma verdadera y *simpliciter*. Y si los hombres, nuestros mayores, de cara a los dioses, lo afirmaron —dice Aristóteles [23]—, lo afirmaron con engaño, para persuasión y oportunidad de muchos, y en relación a las leyes. Pero sólo Dios puede llamarse propiamente inmortal, según el mismo Aristóteles [24]. Afirmamos que Dios es el animal eterno y óptimo: porque la vida, la duración continua y eterna es atributo de Dios. Esto es Dios.

De estas palabras se deduce otra cosa, a saber: *que el entendimiento humano no conoce sin fantasmas o imágenes*. Los seres eternos siempre se deleitan y gozan porque siempre entienden. En su intelección no dependen ni necesitan de imágenes. Si las necesitaran, no serían eternos... Pero el entendimiento humano, el poquísimo tiempo que entiende, no puede prescindir de la imagen...

Decir, pues, como algunos quieren afirmar, que el entendimiento humano es absolutamente inmortal y que el mismo entendimiento tiene dos modos de conocer —sin imagen alguna y con imágenes (fantasmas)—, es cambiar la naturaleza humana en divina. Y esto dista muy poco de las fábulas de Ovidio en su libro de las *Metamorfosis*.

---

[23] Aristóteles, *Metafísica*, 12, 50.
[24] Aristóteles, *Metafísica*, 11, 39.

Baltasar Castiglione (1478-1529)

Dos son los valores fundamentales que traen a Baltasar Castiglione a nuestra selección de humanistas italianos del Renacimiento. Su calidad literaria, estimuladora de una corriente de imitadores en toda Europa que atrajo la atención de infinitos lectores. En España, de modo particular, se convirtió en lectura obligada entre la gente culta, y fue aceptado entre el pueblo, merced a la traducción castellana que hizo Boscán de *El Cortesano,* su obra principal.

El segundo valor que aporta Castiglione es que *El Cortesano* supone una diestra popularización de las ideas de filósofos humanistas [1], constituyéndose en punta de lanza del humanismo europeo del siglo XVI. Castiglione conjuga en su obra todos los valores que pone en circulación en Italia y en Europa el humanismo renacentista.

Nació en Casático (Mantua) en 1478. Su padre era un hombre de armas de la familia Gonzaga. Muy pronto pasó a estudiar latín y griego a Milán, donde tuvo importantes maestros y donde pudo frecuentar la corte de Ludovico el Moro. En 1499 deja Milán para dedicarse ya de por vida a

[1] J. R. Hale, *Enciclopedia del Renacimiento italiano,* Madrid, 1984. *Castiglione, Baldassare.*

la política y a la diplomacia al servicio de señores, reyes y papas. En efecto, Mantua, Urbino, Inglaterra, Roma —donde hace de embajador del duque de Urbino en la corte papal de León X— y, finalmente, España como nuncio del Papa ante Carlos V, consumen la carrera humana, política y literaria de este hombre. Muere en España en 1529, mereciendo el elogio más cumplido de Carlos V: «Es muerto uno de los mejores caballeros del mundo.»

El calificativo de «caballero» dado por el emperador se ha de aplicar en toda su acepción a Castiglione. Cortesano adornado con todas las cualidades que él describiría en su libro, Castiglione fue un producto genuino del refinamiento cultural y humano de las cortes italianas del *cinquecento,* y heredero del humanismo del siglo anterior.

La obra fundamental de Castiglione —como es sabido— es *Il Cortegiano* (1528), *El Cortesano.* «Dos propósitos le guiaron en el libro: ofrecer un retrato de la corte de Urbino en un momento (1506) que él llegó a mirar con intensa nostalgia. Y describir la formación de un cortesano tan amplia y elegantemente cumplido que su consejo, aceptable para un príncipe, pudiera contribuir a la seguridad y bienestar de una Italia mal gobernada. El ideal y meta de Castiglione es *formar con parole un perfetto cortegiano*».

El libro parece dominado por un imperativo moral en la conducta del cortesano: no ser tedioso en ningún momento. «Este principio subyace a su enseñanza de que ninguna de las consecuciones del cortesano, sea en las armas, las letras, el arte, el deporte, la música o la conversación, debería carecer de *aprezzatura,* que es una facilidad espontánea para el hacer, el aroma de la superioridad sin esfuerzo, que durante siglos iba a considerarse el sello del caballero.» [2]

*El Cortesano* se articula en cuatro libros, precedidos cada uno de ellos de un prólogo. Se desarrolla en la corte de Mantua en un diálogo entre damas y caballeros de la nobleza del lugar. Más que un desarrollo lineal del libro, creo que interesa destacar los grandes temas del *Cortesano.* Los podemos reducir a los siguientes: 1) *El perfecto cortesano.* «La aspiración a la perfección, la consecución de un tipo humano que se ha hecho realmente *compos sui* (dueño de sí mismo) y cultivado en todas las direcciones», tal es la consigna del Renacimiento. 2) *La perfecta dama,* «donna di *palazzo o gen-*

[2] *Ibid.*

*tildonna,* diferente del hombre «por una delicadeza tierna y blanda». 3) *La figura del príncipe,* consecuencia de su reflexión política. Esta parte desencadenaría una serie de libros sobre la educación de los príncipes, preocupación fundamental del Renacimiento. 4) *El amor platónico, amor sustancial y alto* que debe cultivar el caballero, no el *loco amor* que sigue el vulgo.

## BIBLIOGRAFIA

*Il Cortegiano,* annotato e illustrato da V. CIAN, Firence, 1894 (4.ª ed., 1947).

*El Cortesano.* Traducción de Juan Boscán, estudio preliminar de M. Menéndez y Pelayo, índice y notas de A. González Palencia, Madrid, 1942.

Morreale, M.: *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el Renacimiento español,* Madrid, 1959, 2 vols.

J. R. Hale: *Enciclopedia del Renacimiento Italiano,* Castiglione, Baldassare.

Baltasar de Castiglione: *El Cortesano,* Introducción y notas de Rogelio Reyes Cano, 5.ª ed., Madrid, 1984.

*Los Cuatro libros del Cortesano, compuestos en italiano por el conde Baltasar Castellón, y agora nuevamente traducido en lengua castellana por Boscán* [3]

## Libro III [capítulo II]

[*En el cual, prosiguiendo el Manífico Julián su plática en las calidades de la Dama, dice los exercicios que le competen, y cómo los debe usar; y también quiere que la Dama tenga noticia de letras, de música y del pintar, y otras muchas calidades, sobre lo cual pasan entre los cortesanos sotiles razones y réplicas.*]

Pues que yo, respondió el Manífico, tengo licencia de formar esta Dama a mi placer, no solamente no quiero que use esos exercicios tan impropios para ella, pero quie-

[3] *Los cuatro libros del Cortesano, compuestos en italiano por el conde Baltasar Castellón y agora nuevamente traducido en lengua castellana por Boscán* (Barcelona, por Pedro Mompezat, 1534). De esa traducción —levemente retocado por M. A. Fabié en 1873 en cuanto a la puntuación y ortografía— seleccionamos dos capítulos. El primero forma el capítulo II del libro III sobre las *calidades de las damas*. El segundo corresponde al capítulo VII y último del libro IV, sobre el *amor sustancial y alto* del caballero.

ro que aun aquellos que le convienen los trate mansamente, y con aquella delicadeza blanda que, según ya hemos dicho, le pertenece. Y así [en] el danzar no querría vella con unos movimientos muy vivos y levantados, ni en el cantar o tañer me parecería bien que usase aquellas diminuciones fuertes y replicadas que traen más arte que dulzura; asimismo los instrumentos de música que ella tañiere estoy en que sean conformes a esta intinción; imaginá agora cuán desgraciada cosa sería ver una mujer tañendo un atambor, o un pífaro, o otros semejantes instrumentos; y la causa desto es la aspereza dellos, que encubre o quita aquella suavidad mansa que tan propriamente y bien se asienta en las mujeres. Por eso, si alguna vez le dixeren que dance o taña o cante, debe esperar primero que se lo ruegüen un poco, y cuando lo hiciere, hágalo con un cierto miedo, que no llegue a embarazalla, sino que solamente aproveche para mostrar en ella una vergüenza natural de mujer (de) casta, la cual es contraria de la desvergüenza; y aun su vestir debe también ayudar a esto; y así han de ser sus vestidos de manera que no la hagan vana ni liviana. Mas porque a las mujeres es permitido y debido que tengan más cuidado de la hermosura que los hombres, y en la hermosura hay muchas diversidades, debe esta Dama tener buen juicio en escoger la manera del vestido que la haga parecer mejor, y la que sea más conforme a lo que ella entiende de hacer aquel día que se viste; y conociendo en sí una hermosura lozana y alegre, débele ayudar con los ademanes, con las palabras y con los vestidos, que todos tiren a lo alegre. Y también si se conoce ser de un arte mansa y grave, debe seguilla acudiéndole con las cosas conformes a ella por acrecentar aquel don de la naturaleza que Dios le dio. Asimismo, siendo un poco más gorda o flaca de lo que conviene, o siendo blanca o algo baza, es bien que se ayude con saberse vestir como mejor le estuviere; mas esto halo de hacer tan disimuladamente que cuanto más cuidado pusiese en curar su rostro y en traer su persona aderezada, tanto mayor descuido muestra en ello. Pero porque el señor Gaspar Pallavicino preguntó poco ha cuá-

les sean aquellas muchas cosas de que ella deba tener noticia, y qué manera de conversación haya de ser la suya para saber tratar con cualquier género de hombres honrados, y si deben las virtudes servir a este trato, digo que yo quiero que esta Dama alcance algún conocimiento de aquello que estos caballeros han querido que sepa el Cortesano; y aun en aquellos exercicios que hemos dicho no convenille, será bien que tenga aquel juicio que muchas veces nos acaece tener en las cosas que no sabemos hacellas, aunque sepamos juzgallas; y esto halo de alcanzar ella por saber alabar y preciar las habilidades que viere en los galanes, según los méritos de cada uno; y por replicar en parte con pocas palabras lo que ya se ha dicho, quiero que esta Dama tenga noticia de letras, de música, de pinturas, y sepa danzar bien, y traer, como es razón, a los que andan con ella de amores, acompañando siempre con una discreta templanza, y con dar buena opinión de sí, todas aquellas otras consideraciones que han sido enseñadas al Cortesano; y haciéndolo así, parecerá bien a todos hablando o riendo, en juegos, en burlas, y, en fin, en cuanto hiciere, y sabrá entretener discretamente y con gusto a cuantos tratare; y puesto que la continencia, la grandeza del ánimo, la templanza, la fortaleza, la prudencia y las otras virtudes parezca que no hagan al caso para la buena conversación que hemos dicho, yo quiero que esta Dama las tenga todas, no tanto por esta buena conversación, no embargante que aun a ésta pueden aprovechar, cuanto porque sea virtuosa, y porque estas virtudes la hagan tal, que componiendo y ordenando con ellas todas sus obras, sea tenida en mucho.

Maravíllome, dixo entonces riendo Gaspar Pallavicino, que pues dais a las mujeres las letras, la continencia, la grandeza del ánimo y la templanza, no queráis también que ellas gobiernen las ciudades, y hagan las leyes, y traigan los exércitos, y que los hombres se estén quedos hilando, o en la cocina.

Respondió sonriéndose el Manífico: Aun quizá eso no sería malo; y tras esto dixo: ¿No sabéis vos que Platón, el cual, a la verdad, no era muy amigo de las mujeres,

quiere que ellas tengan cargo del regimiento de las ciudades, y que los hombres no entiendan sino solamente en las cosas de la guerra? ¿No creéis vos que se hallarían muchas tan sabias en el gobierno de las ciudades y de los exércitos como los hombres? Mas yo no he querido dalles este cargo, porque mi intención es formar una Dama, y no una reina. Conozco agora bien que vos queríades tornar a mover aquello que falsamente dixo ayer contra ellas el señor Otavián, cuando no tuvo empacho de decir que las mujeres son animales imperfetísimos y no dispuestas a hacer ninguna obra virtuosa, y de muy poco valor, y de menos autoridad en comparación de los hombres; pero verdaderamente vos y él recibiríades muy gran engaño si eso pensásedes.

Yo no quiero, dixo entonces Gaspar Pallavicino, tornar a mover las cosas ya dichas, mas paréceme que vos querríades agora con vuestras palabras hacerme decir algo que ofendiese a estas señoras; y así por la una parte me revolveríades con ellas, y por la otra las granjearíades para vos con vuestras lisonjas; pero, con todo, yo las tengo a ellas por tan discretas, que pienso que querrán más la verdad, aunque no les sea muy favorable, que la mentira, por más que sea en loor suyo. Y con esto no ternán por malo que yo diga que los hombres les llevan alguna ventaja, ni dexarán de confesar que habéis vos dicho grandes milagros, y puesto en esta Dama algunas imposibilidades que más parecen burla que otra cosa, y que, en fin, la habéis hecho llena de tantas virtudes, que Sócrates y Catón y todos los filósofos del mundo quedan baxos para con ella. Y ciertamente, hablando aquí agora entre nosotros, yo me maravillo mucho que no hayáis habido empacho de desmandaros tanto; que harto os debiera bastar hacer que esta Dama fuese hermosa, discreta, honesta y dulce, y que supiese con buena conversación tratar con hombres honradamente, y danzase bien, y no dexase de saber tañer y cantar a su tiempo, cuando hiciese al caso y no fuese para señalarse en burlas, en motes, y en otras cosas que cada día vemos usarse en la corte; pero querelle dar conocimiento de todas las cosas del mundo, y ponelle

aquellas virtudes que tan pocas veces se han hallado en los hombres, ni en nuestros tiempos ni en los pasados, es una cosa que ni sufrir ni escucharse puede. Y a lo que decís que ha dicho el señor Otavián, que las mujeres son animales imperfetos, y, por consiguiente, de menor valor que los hombres, y que en ellas no caben las virtudes que caben en ellos, digo que no quiero yo por agora meterme en eso, ni entiendo de afirmallo; porque lo que estas señoras valen no me haga salir mentiroso. Seos bien decir que hombres sabios y muy dotos han dexado escrito que la natura, por cuanto siempre entiende y es su propósito hacer las cosas más perfetas, haría, si pudiese, continamente hombres; y así cuando nace una mujer, es falta y yerro de natura y contra su intinción; como acaece en uno que nace ciego o coxo o con algún otro defeto; lo mismo se vee en aquellos árboles en los cuales suele haber mucha fruta que nunca madura, y por eso podemos decir que la mujer es un animal producido a caso. Y si queréis ver esto, mira las operaciones del hombre y las de la mujer, y por ellas sacaréis la perfición del uno y la imperfición del otro; mas, con todo, pues ellas tienen todas estas tachas por culpa de la natura, que las ha hecho tales, no debemos por eso dexar de amallas y tenellas aquel acatamiento que es razón; pero preciallas más de lo que merecen, y pensar que sean más de lo que son, eso nunca dexaré de decir que es error manifiesto.

Esperaba el manífico Julián que Gaspar Pallavicino dixese más; pero viendo que ya callaba, dixo: Para probar imperfición en las mujeres, paréceme que habéis traído una razón muy fría, a la cual, aunque agora por ventura, ni el lugar ni el tiempo no nos sufran entrar en estas sotilezas, respondo, según la opinión de los que más saben y según la verdad, que la sustancia en ninguna cosa puede recebir en si más o menos; y por eso, así como ninguna piedra puede ser más perfetamente piedra que otra, cuanto al ser de la piedra, ni un león más perfetamente león que otro, así un hombre no puede ser más perfetamente hombre que otro, y, por consiguiente, no será el macho más perfeto que la hembra cuanto a la sus-

tancia suya formal, porque entrambos se comprenden debaxo de la especie del hombre, y aquello en que el uno es diferente del otro es cosa acidental y no esencial. Pues si tras esto me decís que el hombre es más perfeto que la mujer, si no cuanto a la esencia, a lo menos cuanto a los acidentes, respondo que estos acidentes es necesario que consistan o en el cuerpo o en el alma. Si en el cuerpo, por ser el hombre más recio, más hábil para los exercicios corporales, más ligero o mayor trabajador, digo que todos estos son indicios que señalan muy poca perfición; porque, aun entre los mismos hombres, los que tienen más estas calidades que los otros no son por ellas más estimados, y en las guerras, adonde se requiere mucho trabajo y fuerza, los más recios y más sueltos no son por eso tenidos en más. Si en el alma, digo que todas las cosas que puede entender el hombre puede también entender la mujer, y adonde puede penetrar el entendimiento dél podrá penetrar el della. Aquí paró un poco el manífico Julián y dixo luego sonriéndose: ¿No sabéis que en filosofía se tiene esta proposición, que los que tienen las carnes más delicadas tienen más sotil el entendimiento? Por eso las mujeres, por ser más delicadas de carnes, serán de entendimiento más sotil, y de ingenio más hábil para la especulación que los hombres. Pero, dexando esto y respondiendo a lo que dixistes, que por las obras podría yo sacar la perfición del uno y la imperfición del otro, digo que si vos consideráis bien los efetos de la natura, hallaréis que ella produce las mujeres tales como son, no a caso, sino con razón, conforme al fin necesario que conviene; porque, aunque las haga para los exercicios del cuerpo blandas y sosegadas, y con muchas otras calidades contrarias a las de los hombres, todavía las condiciones de entrambos tiran a un solo fin, enderezado a un mismo provecho. De manera que como ellas por aquella su tierna blandura son menos esforzadas, así también por esta misma son más cautelosas. Por eso las madres crían a los hijos cuando niños, y los padres los enseñan y los ponen en cosas de virtud cuando son grandes, y con el esfuerzo andan ganando por el mundo lo que ellas después con su

diligencia guardan dentro en casa; y no son menos de loar ellas en esto que ellos en lo otro. Pues si revolvéis las historias antiguas, y aun las modernas, no embargante que los hombres siempre fueron cortos en escribir las ecelencias de las mujeres, hallaréis que no han sido ellas ni son menos valerosas que ellos; y que ha habido muchas que en guerras alcanzaron señaladas vitorias y gobernaron reinos con gran prudencia y justicia, y, en fin, hicieron todo lo que han hecho hombres muy señalados y famosos. Pues acerca de las letras, ¿no se os acuerda haber leído de muchas que han alcanzado a ser muy sabias en filosofía; de otras que han sido ecelentísimas en poesía, y de otras tan entendidas en leyes que abogaban públicamente, y acusaban y defendían elocuentísimamente delante los jueces? De las obras manuales sería larga cuenta ponerse agora en decillas, y no habría necesidad de buscar testigos para proballas. Así que, si en la sustancia esencial el hombre no es más perfeto que la mujer, ni en los acidentes tampoco, y para la prueba desto, demás de las razones, se veen los efetos, yo no alcanzo en qué consista esta mejoría que dais al hombre. Mas porque vos habéis dicho que la natura siempre entiende de producir las cosas más perfetas, y por eso, que si ella pudiese, nunca produciría sino hombres, y que el producir mujeres es más aína error o falta de la natura que intinción suya, respondo que eso totalmente se niega. Y por cierto no sé yo cómo podéis vos decir que la natura no entiende de producir mujeres, pues sabéis que de ninguna cosa es ella más deseosa que de la conservación del linaje humano, el cual no puede conservarse sin ellas. Y así con el medio de esta compañía de macho y de hembra se producen los hijos, los cuales pagan a los padres ya viejos los beneficios recebidos en la niñez mantiniéndolos, así como fueron mantenidos dellos; y después vuelven a renovar otros con engendrar ellas también otros hijos, de los cuales esperan recebir en la vejez lo que siendo mozos dieron a sus padres; y de aquí la natura, casi volviendo esta rueda, hinche la eternidad, y da la inmortalidad a los mortales; siendo, pues, para esto tan necesaria la

mujer como el hombre, yo no hallo razón por donde ella sea hecha más a caso que él. Vos con todo bien decís verdad, que la natura entiende siempre de producir las cosas más perfetas, y por eso entiende de producir al hombre en su especie, pero no más varón que hembra; antes si siempre produxiese varón erraría mucho, porque, como del cuerpo y del alma resulta un compuesto más noble que sus partes, el cual es el hombre, así de la compañía del varón y de la hembra resulta un compuesto conservador de la especie humana, sin el cual las partes perecerían; y por eso macho y hembra a natura se consiguen y están siempre juntos, y no puede ser el uno sin el otro, y así no se debe llamar macho al que está sin hembra, según la definición del uno y del otro, ni hembra la que está sin macho. Y porque un sexo solo muestra imperfición, atribuyeron aquellos primeros teólogos de la gentilidad más antigua entrambos sexos a Dios; y así Orfeo dixo que Júpiter era macho y hembra; y léese en la *Sagrada Escriptura* que Dios formó a los hombres, macho y hembra, a su semejanza, y muchas veces los poetas, hablando de los dioses, confunden el sexo.

Dixo entonces Gaspar Pallavicino: Yo cierto no querría que nosotros nos metiésemos en tan grandes honduras; porque he miedo que estas señoras no nos entenderán; y así, puesto que yo defienda bien mi parte, ellas creerán, o a lo menos mostrarán creer, que no tengo justicia; y, si a mano viene, darán la sentencia contra mí. Pero, ya que hemos tropezado en esto, diré brevemente lo que se me ofrece: El hombre, como vos mismo sabéis ser opinión de muy grandes filósofos, es comparado a la forma, y la mujer a la materia; y por eso, así como la forma no solamente es más perfeta que la materia, pero aun le da el ser, así el hombre es mucho más perfeto que la mujer. Y acuérdome haber oído que un gran filósofo, en unos problemas suyos, pregunta: ¿Qué es la causa que naturalmente la mujer ama siempre aquel hombre que fue el primero con quien ella se juntó a recebir sus deleites y, por el contrario, el hombre se aborrece con aquella mujer que ha sido la primera con quien él se envolvió

por esta vía? Y poniendo la causa, afirma ser esto porque en semejante ayuntamiento la mujer recibe del hombre perfición, y el hombre de la mujer imperfición, y así cada uno ama naturalmente aquello que le hace perfeto, y desama lo que le hace imperfeto, y demás desto, gran argumento de la perfición del hombre y de la imperfición de la mujer es que generalmente todas las mujeres desean ser hombres por un cierto instinto natural que las guía a desear su perfición.

Respondió a esto el manífico Julián: Las cuitadas no desean ser hombres por ser más perfetas, sino por alcanzar alguna libertad y huir aquel señorío que los hombres malamente se han usurpado contra ellas; y esa comparación que vos habéis hecho de la materia y de la forma no conviene, como pensáis, en todo, porque no es así hecha perfeta la mujer por el hombre, como es la materia por la forma. La materia recibe esa perfición que vos decís porque recibe el ser de la forma, y sin ella no puede estar; antes, cuanto más de materia tienen las formas, tanto más tienen de imperfición, y separadas della son perfetísimas; mas la mujer no recibe del hombre el ser, antes así como es ella hecha perfeta por él, así también ella le hace a él perfeto; y desta manera entrambos concurren en la generación, la cual cosa no puede hacer el uno sin el otro. Y la causa que después alegastes del amor perpetuo de la mujer con el hombre con quien primero se juntó, y del aborrecimiento del hombre con aquella mujer a la cual él se llegó primero, no confesaré yo, por cierto, que sea la que da vuestro filósofo en sus problemas; pero diré que lo uno se causa por la firmeza de la mujer, y lo otro por la liviandad del hombre, y todo esto no es sin natural razón, porque siendo él a natura caliente, toma naturalmente de su calor la liviandad, el movimiento y la mudanza; y, por el contrario, la mujer recibe de la frialdad el sosiego, la gravedad y la firmeza y los concetos más fixos.

Emilia entonces, volviéndose al manífico Julián, díxole: Dexá agora, por me hacer merced, esos vuestros términos de materia y forma, y de macho y hembra, y hablá

de manera que os entendamos, porque os hago saber que todas hemos oído y muy bien entendido el mal que de nosotras han dicho el señor Otavián y el señor Gaspar, y agora, a vos que nos defendéis, no os entendemos ni alcanzamos las razones que traéis por nuestra parte; así que esto me parece que es casi un saliros de lo que conviene a nuestra defensión, y no abonarnos contra los argumentos de nuestros enemigos.

No nos pongáis, señora, respondió Gaspar Pallavicino, ese nombre. Catá que más le merece el señor Manífico; porque, dando a las mujeres loores falsos, muestra que para ellas no los hay verdaderos.

Dixo tras esto el Manífico: Señora, perdé cuidado, que a todo se responderá largamente; pero yo no quiero decir lástimas a los hombres tan sin causa, como ellos las han dicho a las mujeres; y si yo he usado de aquellos términos que vos agora me reprehendistes, helo hecho porque si aquí hubiese alguno que escribiese nuestras disputas, pesarme hía que después, en lugar donde fuesen entendidas estas materias y formas se viesen sin respuesta los argumentos de nuestros adversarios.

Yo no alcanzo, respondió Gaspar Pallavicino, cómo podéis vos negar, señor Manífico, que el hombre por sus calidades naturales no sea más perfeto que la mujer, siendo ella fría por su complisión y él caliente; porque no inoráis vos cuánto más noble y más perfeto sea lo caliente que lo frío, por ser ativo y poderoso de producir. Y, como muy bien sabéis, los cielos influyen acá en nosotros solamente lo caliente y no lo frío, lo cual no entra en las obras de natura, y por eso, el ser las mujeres frías de complisión, creo yo que sea la causa de sus poquedades y miedos.

Todavía me parece, respondió el Manífico, que queréis entrar en sotilezas; pues sea así, que quizá no os irá bien dello; por eso escucha: Yo os confieso que la calor es en sí más perfeta que el frío; mas esto no es en las cosas compuestas, porque si así fuese, el cuerpo más caliente sería más perfeto, lo cual es falsísimo, que antes los templados son los muy perfetos. Mas os digo que la mujer

se dice ser de complisión fría en comparación del hombre, el cual por demasiado calor está muy lexos de lo templado; pero cuanto en sí es templada, o a lo menos más cerca de ello que no el hombre, porque tiene proporcionado con el calor natural lo húmedo, lo cual en el hombre, por la mucha sequedad, más presto se resuelve y se consume. Es asimismo la frialdad de la mujer de tal calidad, que retiene y refuerza el calor natural y le hace ser más cercano a lo templado; y en el hombre lo demasiado caliente presto reduce al postrer grado el calor natural, el cual, faltándole su mantenimiento, forzadamente se ha de resolver; y así, porque los hombres en el engendrar se gastan más que las mujeres, acontece que muchas veces son de más corta vida que no ellas, y aun esta perfición entre las otras alcanzan ellas, que viviendo más que los hombres, exercitan y obran más tiempo aquello que es intento de la natura. El calor, tras esto, que, según dixistes, infunden los cielos sobre nosotros, no es el que agora hace a nuestro propósito; que, aunque tiene un mismo nombre, no es propriamente éste de que hablamos; porque ya veis que no puede ser contrario al frío, siendo conservador de todas las cosas que son debaxo de la luna, así calientes como frías. Más adelante, el miedo que habéis dicho ser ordinario en las mujeres, puesto que señale alguna imperfición, nace todavía de buena y loable causa, porque procede de la delgadeza y presteza de los espíritus, los cuales representan presto las especies al entendimiento; y por eso las mujeres fácilmente se alteran por las cosas exteriores, y aun este miedo no es vergonzoso ni de culpar, que, por el contrario, veréis muchos hombres que ni temen muerte, ni otra ninguna afrenta, y con todo esto no se pueden llamar esforzados, porque no conocen el peligro, y van como perdidos por donde ven el camino ancho, sin pensar en nada, y esto procede de tener los espíritus gruesos y pesados; por eso no se puede decir que un loco o necio sea animoso. El verdadero esfuerzo es aquel que nace de un juicio proprio y de una voluntad determinada a hacer lo que conviene, y a tener en más la honra y la obligación della que todos los peli-

gros del mundo; y, en fin, el buen corazón ha de ser tal, que, aunque tenga la muerte a los ojos, sea tan firme que sus sentidos estén siempre libres y su acuerdo entero. Esta manera de esfuerzo hemos visto y oído haber alcanzado muchos señalados hombres y muchas mujeres, las cuales, y en los tiempos pasados y en los presentes, han mostrado gran ánimo y hecho en el mundo hazañas tan maravillosas como las que se escriben de los hombres.

Esas hazañas, dixo entonces el Frigio, comenzaron a hacerse cuando la primera mujer, errando, hizo errar al hombre contra Dios, y por mayorazgo nos dexó la muerte, las fatigas y las pasiones, y todas las miserias y trabajos que hoy en día en el mundo se sienten.

Respondió el manífico Julián entonces: Pues veo que todavía os incliná is a entrar en lo sagrado, también os habré de salir por ahí. ¿No sabéis vos que ese yerro, como fue hecho por una mujer, así fue corregido por otra? Y montó mucho más el provecho que ésta nos truxo que el daño que aquélla nos hizo; de manera que esa culpa, siendo redemida con tales y tantos méritos, con razón se llama bienaventurada. Pero yo no quiero agora fundarme en decir cuánto todas las criaturas humanas sean inferiores a la Virgen Nuestra Señora, por no mezclar las cosas divinas con estas nuestras baxas y vanas pláticas. Tampoco me porné en contar cuántas mujeres hayan con gran firmeza padecido por el nombre de Cristo ásperos martirios y crudas muertes, dadas por sentencias de tiranos cruelísimos; ni diré de muchas que con su ciencia, disputando, atajaron y convencieron infinitos idólatras. Y si a esto me respondéis que aquello todo era milagro y cosa hecha por gracia del Espíritu Santo, digo que ninguna virtud es mayor que aquella que es aprobada, siendo Dios el testigo. De otras muchas mujeres, de las cuales no se hace tanta cuenta, podréis vos mismo leer si quisiéredes, en especial en San Gerónimo, el cual celebra algunas de sus tiempos con tan maravillosos loores, que bastarían para cualquier hombre, por santo que fuese. Pensá, tras esto, cuántas hay en el mundo que no son conocidas porque están encerradas las tristes sin aquella pomposa so-

berbia y codicia desordenada de alcanzar nombre de santas en el vulgo, como hoy día hacen muchos hombres hipócritas malditos, los cuales, olvidando, o, por mejor hablar, menospreciando la dotrina de Cristo, que quiere que cuando el hombre ayuna se aderece y cure el rostro porque no parezca que ayune, y manda que las oraciones, las limosnas y las otras buenas obras se hagan, no por las plazas ni por las sinagogas, sino en secreto, tanto que la izquierda no sepa de la diestra, afirman que no hay nada bueno en el mundo sino dar buen enxemplo; y así, con el cuello caído a la una parte y con los ojos baxos, dando a entender que no hablarían con mujeres por la vida, ni comerían sino de las hierbas crudas del campo, marchitos, ahumados, con sus túnicas hechas pedazos, alaban la manera del vivir simple, y tras esto, si se ofrece, no dexan de falsar un testamento, ni de revolver los maridos con sus mujeres, y dalles bebedizos si a mano viene, y en fin no paran hasta ser hechiceros y nigrománticos, y usar toda suerte de maldad y ribaldería. Y si alguno se escandaliza dellos, traen luego esta autoridad por su parte: *Si non caste, tamen caute* *, y paréceles que con estas palabras todo está sano, y que con ellas harán creer a los que no son bien cautelosos que todos los pecados, por graves que sean, fácilmente se perdonan, con tal que sean secretos y no nazca dellos mal enxemplo. Y así con un velo de santidad, y con este tratar sus cosas secretamente, ponen muchas veces sus pensamientos en trastornar el corazón de alguna mujer virtuosa; otras en sembrar discordias y enemistades entre hermanos; en gobernar estados; en levantar al uno y derrocar al otro; en hacer degollar, encarcerar y desterrar hombres; y al cabo en ser ministros de las maldades y casi tesoreros de los robos que hacen muchos príncipes. Otros echan por otro camino: huélganse sin ningún empacho de andar muy frescos y gordos y colorados y bien vestidos, con la barba y corona bien rapada; y cuando andan por las calles, alzan

* Si no eres casto, por lo menos sé cauto.

de rato en rato la túnica por mostrar las calzas estiradas y la disposición de la persona, y précianse de hacer una reverencia muy galana. Otros usan ciertos ademanes y gestos, hasta en el decir la misa, con los cuales piensan tener mucha gracia y ser muy mirados. ¡Malvados, abominables y infernales hombres, ajenos totalmente, no sólo de nuestra religión cristiana, mas aun de toda buena costumbre y crianza! Estos son aquellos que si alguno los reprehende de su disoluta manera de vivir, hacen burla dél y ríense de los que les aconsejan bien, y casi se precian públicamente de sus bellaquerías.

Emilia entonces, no pudiendo más sufrirse, dixo: Holgáis tanto de decir mal de frailes, que saliéndoos de vuestro propósito os habéis metido sin saber cómo en esa plática; y cierto no es bien murmurar de religiosos, y es gran cargo de conciencia y cosa sin ningún provecho, que si no por ellos, que ruegan a Dios por nosotros, podría ser que Dios no nos tuviese la mano tan liviana.

Rióse a esto el manífico Julián, y dixo: Yo no sé, señora, cómo habéis vos así acertado en pensar que yo hablaba de frailes, no habiéndolos hasta aquí nombrado; pero, en verdad, esto que yo hacía agora no era murmurar, antes era hablar bien alto y bien claro; y lo que digo no se ha de entender sino de los malos, de los cuales no hablo de mil partes la una de lo que sé dellos.

No habléis agora de frailes, respondió Emilia, que a mí ya se me hace conciencia escucharos; por eso, si no calláis, irme he.

Soy contento, dixo el Manífico, de no hablar más en esto. Por eso, volviendo a las ecelencias de las mujeres, digo que el señor Gaspar no me dará ningún hombre ecelente que yo no le dé luego la mujer o hija o hermana igual con él en valor, y alguna vez que le lleve ventaja; y más, os hago saber que algunas han sido causa de infinitos bienes a sus maridos, y a hartos de ellos han corregido de muchos yerros. Pero, siendo, como aquí hemos declarado, las mujeres naturalmente dispuestas a recebir las mismas virtudes que suelen recebir los hombres, y ha-

biéndose visto muchas veces esto por esperiencia, no sé por qué, dándoles yo lo que es posible caber en ellas y ha cabido y cada día cabe, haya de ser tenido, según aquí me ha acusado de ello el señor Gaspar, por hombre que dice milagros y imposibilidades, considero que siempre ha habido mujeres en el mundo, y agora también las hay, tan cerca de poder igualarse con esta Dama que yo aquí he formado, como hombres de poderse igualar con el Cortesano.

Dixo entonces Gaspar Pallavicino: A mí no me parecen buenas las razones que tienen la esperiencia en contrario; y cierto si yo os preguntase agora quiénes sean o hayan sido esas singulares mujeres merecedoras de ser tan loadas cuanto lo fueron aquellos singulares hombres, cuyas mujeres, hermanas y hijas han sido ellas, o cuáles sean esas que, según vos decís, fueron causa de mucho bien para sus maridos y corrigieron las tachas dellos, yo creo que vos quedaríades confuso y razonablemente atajado.

Respondió el manífico Julián: Por cierto ninguna cosa podría atajarme en esto, sino hallar yo tanto que decir sobre esta materia, que no sabría por dónde echar primero. Y si no faltase el tiempo, yo os contaría agora a este propósito la historia de Otavia, mujer de Marco Antonio y hermana de Augusto; la de Porcia, hija de Catón y mujer de Bruto; la de Caya Cecilia, mujer de Tarquino Prisco; la de Cornelia, hija de Scipión, y las de otras infinitas que son por todo el mundo sabidas; y no solamente os diría de las de nuestras naciones, mas aun de las extranjeras y bárbaras, como de Alexandra, mujer de Alexandre, rey de los judíos, la cual después de la muerte de su marido, viendo sus pueblos levantados y todos ya puestos en armas para matalle dos hijitos que de Alexandre le quedaban, y esto por entregarse en los hijos de las sinrazones y crueldades con que el padre los había siempre tratado, húbose con ellos tan cuerdamente, y súpolos llevar con tan buena maña, que en la misma hora los amansó y les hizo perder la memoria de los agravios

recebidos, y cobrar amor a los hijos del padre, que con infinitas injurías los había largo tiempo forzado a que le fuesen crueles enemigos.

Contá a lo menos, respondió Emilia, cómo eso pasó.

Dixo el Manífico: Esta Reina, viendo a sus hijos en tanto peligro, luego a la hora hizo echar el cuerpo de Alexandre en mitad de la plaza; y tras esto mandó llamar prestamente los más principales del pueblo, y venidos ante ella, díxoles que ella conocía muy bien cuánta razón tenían de estar agraviados de su marido, y que toda cosa que quisiesen hacer contra él era muy justa; porque las graves injurias que él les tenía hechas lo merecían todo, y que así como siendo él vivo quisiera ella mucho apartalle de aquellas sus injusticias y maldades, así entonces, después de fallecido, estaba ella con voluntad de mostrar el sentimiento grande que había siempre tenido de todo aquello, y se determinaba a ser con ellos y a castigar crudamente a su marido así muerto, como mejor pudiese; por esto, que tomasen el cuerpo dél y, arrastrándole feamente, le hiciesen mil pedazos con los más crudos y bravos modos que imaginarse pudiesen, y que, en fin, le echasen a los perros para que dellos fuese tragado aquel cuerpo donde un alma tan perversa había morado. Pero que les rogaba por aquel amor que ella les tenía y había siempre tenido, que hubiesen lástima a aquellos sus hijitos, cuitados y inocentes niños, los cuales no solamente no podían tener culpa, mas ni aun saber las bellaquerías del padre. Tanta fuerza tuvieron estas palabras, que la brava ira, ya concebida en los corazones de todo aquel pueblo, súpitamente fue mitigada y convertida en un amor tan grande, que no sólo eligieron en concordia de todos a aquellos dos niños por sus señores, mas aun el cuerpo del muerto padre enterraron con grandes honras. Aquí paró un poco el manífico Julián, y luego tras esto volvió a decir: ¿No habéis vos leído que la mujer y hermanas de Mitrídates mostraron menos temor de la muerte que el mismo Mitrídates, y la mujer de Asdrúbal que Asdrúbal? ¿No sabéis vos que Harmonía, hija de Hierón, tirano

de Zaragoza de Sicilia, viendo que los enemigos le quemaban su patria, quiso morir en mitad del fuego?

Dixo entonces el Frigio: Eso más aína fue tema o pertinacia que otra cosa; porque bien sabéis vos que si una mujer comienza de recio a tomar un antojo, tras él se dexará morir, como aquella que estaba en el pozo con el agua hasta los ojos, y no pudiendo decir más a su marido tixeras, señalábaselas con las manos.

Rióse el manífico Julián, y dixo: La pertinacia que se endereza a fin virtuoso no se ha de llamar propiamente pertinacia, sino constancia, como fue la de Epichari, libertina romana, la cual, siendo sabidora en una conjuración grande contra Nerón, fue tan constante, que por más que la descoyuntaron con los más ásperos tormentos que inventarse pudieron, jamás por ella fue descubierto hombre de los conjurados. Pues en esta misma revuelta muchos caballeros principales y senadores, de puro miedo, acusaron hermanos y amigos y las personas más queridas que en el mundo tuvieron. ¿Y qué me diréis vos de aquella otra que se llamaba Leona, por honra de la cual los atenienses pusieron delante la puerta de la fortaleza una leona de bronzo sin lengua, por mostrar en esta mujer la constante virtud de saber callar? Esta también, sabiendo en otra conjuración contra los tiranos, no se espantó de ver que mataron sobre el mismo caso a dos grandes hombres amigos suyos; y así, por más que fue apretada y rompida con infinitos y crueles tormentos, nunca descubrió nada.

Dixo entonces Margarida Gonzaga: Paréceme, señor, que vos contáis muy brevemente esos hechos tan señalados de mujeres; y así estos nuestros adversarios, aunque los hayan oído y leído, todavía muestran no sabellos y quieren que se pierda dellos la memoria. Por eso, si hacéis que nosotros lo sepamos, no los dexaremos caer, sino que nos honraremos con ellos.

A mí me place, respondió el Manífico, de hacello así; y quiero luego contaros de una mujer que hizo lo que hacen muy pocos hombres. Y esto pienso yo que lo confesará el mismo señor Gaspar.

## Libro IV [capítulo VII y último]

[*En el cual, prosiguiendo miser Pietro Bembo su plática, muestra al Cortesano la manera que debe tener para amar muy al contrario del amor loco que el vulgo sigue.*]

Callaba ya miser Pietro Bembo, pero todos aquellos señores le porfiaron que dixese más sobre este amor tan sustancial y tan alto, y que tratase la manera que se ha de tener para gozar verdaderamente de la hermosura, y así él, en fin, dixo: A mí me parece que harto bien claro os he mostrado que con mayor descanso y más prósperamente pueden amar los viejos que los mozos, y ésta ha sido la materia que yo he tomado a cargo de tratar; por eso a mí no me conviene por agora entrar más adelante en otras cosas.

Mejor habéis mostrado, respondió el conde Ludovico, la mala vida de los mozos en los amores que la buena de los viejos, a los cuales, según me parece, aun no habéis enseñado qué camino hayan de seguir en este su amor, sino que solamente les habéis dicho que se guíen en él por la razón, y muchos tienen por imposible que puedan la razón y el amor compadecerse.

El Bembo andaba ya por descabullirse de esta plática y por dar fin a su habla; pero la Duquesa le rogó que dixese más, y así él volvió a comenzar diciendo: Gran miseria y desventura sería de la humana naturaleza si nuestra alma, en la cual puede nacer fácilmente aquel tan encendido deseo que con el amor va mezclado, fuese forzada a mantenelle con sólo aquello que a ella le es común con las bestias, y no pudiese volvelle hacia a la otra ecelente parte que le es conforme y propria totalmente. Por eso, pues vosotros mandáis que yo trate un rato de esta tan singular materia, soy contento de hacello; pero, porque yo me hallo baxo para una tan alta cosa, y no merecedor de hablar de los santísimos secretos y misterios del amor, ruego a él que mueva y levante mi pensamiento y mi lengua tanto que yo pueda mostrar a este nuestro

gran Cortesano la manera que ha de tener para poder amar muy fuera de la costumbre del loco y profano vulgo; y así como yo desde niño siempre hasta aquí le he seguido y puesto mi vida en sus manos, así agora a él le plega que mis palabras sigan este mismo proceso, y tengan aliento y fuerza grande en alaballe. Digo, pues, que considerado que nuestra naturaleza en los hombres mozos es muy inclinada a la sensualidad, se puede bien sufrir al Cortesano que en su mocedad ame sensualmente; pero si después en los años ya más maduros a caso se enamorare, debe tener gran cautela y estar mucho sobre aviso de no engañarse; y ha de guardarse de caer en aquellas desventuras y congoxas que en los mozos merecen más aína ser lloradas que reprehendidas, y en los viejos mucho más ser reprehendidas que lloradas.

Por eso, cuando viere a alguna mujer hermosa, graciosa, de buenas costumbres y de gentil arte, y tal, en fin, que él como hombre experimentado en amores conozca ser ella aparejada para enamoralle, luego a la hora que cayere en la cuenta y viere que sus ojos arrebatan aquella figura y no paran hasta metella en las entrañas, y que el alma comienza a holgar de contemplalla y a sentir en sí aquel no sé qué que la mueve y poco a poco la enciende, y que aquellos vivos espíritus que en ella centellean de fuera por los ojos no cesan de echar a cada punto nuevo mantenimento al fuego, debe luego proveer en ello con presto remedio, despertando la razón y fortaleciendo con ella la fortaleza del alma, y atajando de tal manera los pasos a la sensualidad y cerrando así las puertas a los deseos, que ni por fuerza ni por engaño puedan meterse dentro; y así entonces, si la llama de fuego cesa, cesará también el peligro; mas si ella dura o crece, debe en este caso el Cortesano, sintiéndose preso, determinarse totalmente a huir toda vileza de amor vulgar y baxo, y a entrar con la guía de la razón en el camino alto y maravilloso de amar. Y para esto ha de considerar primero que el cuerpo donde aquella hermosura resplandece no es la fuente de donde ella nace, sino que la hermosura, por ser una cosa sin cuerpo y, como hemos dicho, un rayo

divino, pierde mucho de su valor hallándose envuelta y caída en aquel sujeto vil y corrutible, y que tanto más es perfeta cuanto menos dél participa, y si dél se aparta del todo, es perfetísima; y que así como es imposible oír nosotros con el paladar, o oler con los oídos, así también lo es gozar la hermosura con el sentido del tacto y satisfacer con él a los deseos movidos por ella en nuestras almas, y que solamente se puede gozar con el sentido del ver, del cual es ella el verdadero objeto; y así, con estas consideraciones, apártase del ciego juicio de la sensualidad y goce con los ojos aquel resplandor, aquella gracia, aquellas centellas de amor, la risa, los ademanes y todos los otros dulces y sabrosos aderezos de la hermosura. Goce asimismo con los oídos la suavidad del tono de la voz; el son de las palabras y la dulzura del tañer y del cantar, si su dama fuere música, y así con todas estas cosas dará a su alma un dulce y maravilloso mantenimiento por medio de estos dos sentidos, los cuales tienen poco de lo corporal y son ministros de la razón, y será tal este entendimiento suyo que no pasará hacia el cuerpo con el deseo a ningún apetito deshonesto. Tras esto, acate, sirva, honre y siga en todo la voluntad de su dama, y quiérala más que a sí mismo, y tenga más cuidado de los placeres y provechos della que de los suyos proprios, y ame en ella no menos la hermosura del alma que la del cuerpo. Por eso tenga aviso de acordalle lo que le cumpliere, no dexándola caer en errores, y con buenas palabras procure siempre de guialla por el camino de la virtud y verdadera honestidad, y haga que en ella no tengan lugar sino los pensamientos limpios y puros y apartados de toda fealdad de vicios. Y así, sembrando virtudes en su alma della, cogerá grandes frutos de hermosas costumbres, y gustallos ha con entrañable deleite, y éste será el verdadero engendrar y juntar y exprimir la hermosura en la hermosura, lo cual, según opinión de algunos, es el sustancial fin del amor. Desta manera será nuestro Cortesano muy aceto a su Dama, y así ella se conformará siempre con la voluntad dél y le será dulce y blanda y tan deseosa de contentalle cuanto de ser amada dél, y las vo-

luntades de entrambos serán honestas y conformes, y por consiguiente vivirán vida bienaventurada.

Respondió aquí Morello de Ortona: El engendrar con efeto la hermosura en la hermosura me parece a mí que sería engendrar un hermoso hijo en una hermosa mujer; y por cierto yo creería que fuese más clara señal de amor acudir ella a su servidor en esto, que contentalle con aquella blandura y buen tratamiento que habéis dicho.

Rióse a esto el Bembo, y dixo: No nos salgamos de nuestros términos, señor Morello. ¡Paréceos a vos que señale poco amor la Dama a su servidor, dándole la hermosura, que es una cosa de tanto precio, y dándosela por las vías que son la derecha entrada para el alma? Porque por la vista y por los oídos le envía el blando mirar de sus ojos, la imagen de su rostro, la gracia de su gesto, la voz y las palabras que penetran hasta dentro en las entrañas dél, y allí muestran claramente cuán amado es.

El mirar y las palabras, dixo Morello, pueden ser, y muchas veces son, unos testigos bien falsos que afirman lo que no es; así que el que no tuviere otra mejor prenda, no estará, a mi parecer, muy seguro. Y a la verdad yo esperaba que vos hiciésedes esa vuestra Dama un poco más tratable y dulce con el Cortesano que no ha hecho el señor Manífico la suya; mas paréceme que entrambos habéis sido en esto como aquellos jueces que por parecer sabios y virtuosos dan la sentencia contra los suyos.

Yo ciertamente quiero, dixo el Bembo, que mi Dama sea harto más dulce con mi Cortesano viejo que no es la del señor Manífico con el mozo, y esto con gran razón por cierto, porque el mío no desea sino cosas honestas, y por eso puede su dama dárselas todas sin ninguna culpa. Mas la dama del señor Manífico, pues le cabe el servidor más travieso, debe dalle solamente lo que fuere honesto, y negalle todo lo demás. Así que más bienaventurado será mi Cortesano, a quien se ha de dar todo lo que desea, que no el otro, a quien parte se da y parte se niega; y porque mejor veáis que el amor virtuoso vale más y da mayor bienaventuranza que el vicioso, digo que unas mismas cosas se deben alguna vez negar en el amor

vicioso y en el virtuoso concederse, porque en aquél son deshonestas y en estotro honestas; y así la Dama, por contentar a su servidor en este amor bueno, no solamente puede y debe estar con él muy familiarmente riendo y burlando, y tratar con él en seso consustanciales, diciéndole sus secretos y sus entrañas, y siendo con él tan conversable que le tome la mano y se la tenga; mas aun puede llegar sin caer en culpa por este camino de la razón hasta a besalle, lo cual en el amor vicioso, según las reglas del señor Manífico, no es lícito, porque siendo el beso un ayuntamiento del cuerpo y del alma, es peligro que quien ama viciosamente no se incline más a la parte del cuerpo que a la del alma; pero el enamorado que ama tiniendo la razón por fundamento, conoce que, aunque la boca sea parte del cuerpo, todavía por ella salen las palabras que son mensajeras del alma, y sale asimismo aquel intrínseco aliento que se llama también alma; y por eso se deleita de juntar su boca con la de la mujer a quien ama, besándola no por moverse a deseo deshonesto alguno, sino porque siente que aquel ayuntamiento es un abrir la puerta a las almas de entrambos, las cuales, traídas por el deseo la una de la otra, se traspasan y se trasportan por sus conformes veces la una también en el cuerpo de la otra, y de tal manera se envuelven en uno, que cada cuerpo de entrambos queda con dos almas, y una sola compuesta de las dos rige casi dos cuerpos; y por eso el beso se puede más aína decir ayuntamiento del alma que del cuerpo; porque tiene sobre ella tanta fuerza que la trae a sí y casi la aparta del cuerpo; por esta causa todos los enamorados castos desean el beso como un ayuntamiento espiritual; y así aquel gran Platón, divinamente enamorado, dice que besando una vez a su amiga le vino el alma a los dientes para salirse ya del cuerpo; y porque el separarse el alma de las cosas sensibles y baxas y el juntarse totalmente con las inteligibles y altas puede ser sinificado por el beso, dice Salomón en aquel su divino libro de los Cánticos: «*Béseme con el beso de su boca*», por mostrar deseo grade que su alma sea arrebatada por el amor divino a la contemplación de la hermosura celes-

tial, de tal manera, que juntándose con ella entrañablemente desampare al cuerpo.

Estaban todos muy atentos escuchando lo que el Bembo decía, cuando él paró un poco, y estando así quedo un rato sobre sí sin hablar palabra, viendo que todos también callaban, volvió a decir así:

Pues me habéis hecho comenzar a mostrar a nuestro Cortesano cómo pueda ya, siendo algo viejo, amar de este amor tan alto y tan lleno de bienaventuranza, yo quiero agora hacelle pasar más adelante, haciéndole subir a otro mayor grado, porque, ciertamente, dexalle en este término de que agora hemos tratado es harto peligroso, considerado que, como aquí muchas veces se ha dicho, nuestra alma es en estremo inclinada a los sentidos; y puesto que la razón, procediendo por sus argumentos adelante, llegue a escoger el bien, y conozca la hermosura no nacer del cuerpo, y por el mismo caso tenga la rienda corta a los deseos no buenos, todavía contemplándola siempre el entendimiento en aquel cuerpo de la persona amada, se le turba y trastorna hartas veces el verdadero juicio; y cuando ya otro mal no hubiese en esto, el estar ausente de la que amáis no puede sino afligir mucho, porque aquel penetrar o influir que hace la hermosura siendo presente, es causa de un estraño y maravilloso deleite en el enamorado, y callentándole el corazón, despierta y derrite algunos sentimientos o fuerzas que están adormidas y heladas en el alma, las cuales, criadas y mantenidas por el calor que del amor les viene, se estienden y retoñecen y andan como bullendo al derredor del corazón, y envían fuera por los ojos aquellos espíritus, que son unos delgadísimos vapores hechos de la más pura y clara parte de la sangre que se halle en nuestro cuerpo, los cuales reciben en sí luego la imagen de la hermosura y la forman con mil ornamentos y primores de diversas maneras, y con esto el alma por una parte se deleita, y por otra se espanta con una cierta maravilla, y en mitad de este espanto se goza y, casi atónita, siente juntamente con el placer aquel temor y acatamiento que a las cosas sagradas suele tenerse, y parécele que es aquello puramente su pa-

raíso. Así que el enamorado que contempla la hermosura solamente en el cuerpo, pierde este bien luego a la hora que aquella mujer a quien ama, yéndose de donde él está presente, le dexa como ciego, dexándole con los ojos sin su luz, y, por consiguiente, con el alma despojada y huérfana de su bien; y esto ha de ser así forzadamente, porque estando la hermosura ausente, aquel penetrar y influir que hemos dicho del amor, no calienta el corazón como hacía estando ella presente, y así aquellas vías por donde los espíritus y los amores van y vienen, quedan entonces agotadas y secas, aunque todavía la memoria que queda de la hermosura mueve algo los sentimientos y fuerzas del alma.

Y de tal manera los mueve, que andan por estender y enviar a su gozo los espíritus; mas ellos, hallando los pasos cerrados, hállanse sin salida y porfían cuanto más pueden por salir, y así encerrados no hacen sino dar mil espoladas al alma, y con sus aguijones desasosieganla y apasiónanla gravemente, como acaece a los niños cuando les empiezan a nacer los dientes; y de aquí proceden las lágrimas, los sospiros, las cuitas y los tormentos de los enamorados; porque el alma siempre se aflige y se congoxa, y casi viene a tornarse loca hasta que otra vez vuelve a ver aquella hermosura por ella tanto deseada, y luego, en viéndola, sosiega y descansa y huelga toda, y contemplándola, recibe en sí un gusto sabroso sobre todos los otros gustos y un mantenimiento sustancial sobre todo los otros mantenimientos, y nunca jamás querría de aquella vista partirse; así que por huir el tormento desta ausencia y gozar sin ninguna pasión la hermosura, conviene que el Cortesano, ayudado de la razón, enderece totalmente su deseo a la hermosura sola sin dexalle tocar en el cuerpo nada, y cuanto más pueda la contemple en ella misma simple y pura, y dentro en la imaginación la forme separada de toda materia, y formándola así la haga amiga y familiar de su alma, y allí la goce y consigo la tenga días y noches en todo tiempo y lugar sin miedo de jamás perdella, acordándose siempre que el cuerpo es cosa muy diferente de la hermosura y que no solamente no le acre-

cienta, mas que le apoca su perfición; desta manera será nuestro Cortesano viejo fuera de todas aquellas miserias y fatigas que suelen casi siempre sentir los mozos, y así no sentirá celos, ni sospechas, ni desabrimientos, ni iras, ni desesperaciones, ni otras mil locuras llenas de rabia, con las cuales muchas veces llegan los enamorados locos a tanto desatino que algunos no sólo ponen las manos en sus amigas maltratándolas feamente, mas aun a sí mismos quitan la vida. Tras esto, no hará agravio a marido, padre, hermanos o parientes de la mujer a quien amare; no será causa de la infamia della, no terná necesidad de refrenar alguna vez con grande dificultad los ojos y la lengua por traer secretos sus amores; no sentirá los tormentos de las partidas ni de las ausencias, porque consigo se llevará siempre en su corazón su tesoro, y aun con la fuerza de la imaginación se formará dentro en sí mismo aquella hermosura mucho más hermosa que en la verdad no será.

Pero aun entre todos estos bienes hallará el enamorado otro mayor bien, si quisiere aprovecharse de este amor como de un escalón para subir a otro muy más alto grado, y esto harásele perfetamente si entre sí considerare cuán apretado ñudo y cuán grande estrecheza sea estar siempre ocupado en contemplar la hermosura de un cuerpo solo; y así de esta consideración le verná deseo de ensancharse algo y de salir de un término tan angosto, y por estenderse juntará en su pensamiento poco a poco tantas bellezas y ornamentos, que juntando en uno todas las hermosuras, hará en sí un conceto universal, y reducirá la multitud dellas a la unidad de aquella sola que generalmente sobre la humana naturaleza se estiende y se derrama; y así no ya la hermosura particular de una mujer, sino aquella universal que todos los cuerpos atavía y ennoblece, contemplará; y desta manera, embebecido y como encandilado con esta mayor luz, no curará de la menor, y ardiendo en este más ecelente fuego, preciará poco lo que primero había tanto preciado. Este grado de amar, aunque sea muy alto y tal que pocos le alcanzan, todavía no se puede aún llamar perfeto; porque la imaginación,

siendo potencia corporal (y según la llaman los filósofos, orgánica), y no alcanzando conocimiento de las cosas sino por medio de aquellos principios que por los sentidos le son presentados, nunca está del todo descargada de las tinieblas materiales y por eso, aunque considera aquella hermosura universal separada y en sí sola, no la discierne bien claramente; antes todavía se halla algo dudosa por la convenencia que tienen las cosas a ella representadas, o (por usar del vocablo proprio) los fantasmas con el cuerpo; y así aquellos que llegan a este amor, sin pasar más adelante, son como las avecillas nuevas no cubiertas aún bien de todas sus plumas, que aunque empiecen a sacudir las alas y a volar un poco, no osan apartarse mucho del nido, ni echarse al viento y al cielo abierto.

Así que, cuando nuestro Cortesano hubiere llegado a este término, aunque se pueda ya tener por un enamorado muy próspero y lleno de contentamiento en comparación de aquellos que están enterrados en la miseria del amor vicioso, no por eso quiero que se contente ni pare en esto, sino que animosamente pase más adelante, siguiendo su alto camino tras la guía que le llevará al término de la verdadera bienaventuranza; y así en lugar de salirse de sí mismo con el pensamiento, como es necesario que lo haga el que quiere imaginar la hermosura corporal, vuélvase a sí mismo por contemplar aquella otra hermosura que se vee con los ojos del alma, los cuales entonces comienzan a tener gran fuerza y a ver mucho cuando los del cuerpo se enflaquecen y pierden la flor de su lozanía. Por eso el alma apartada de vicios, hecha limpia con la verdadera filosofía, puesta en la vida espiritual y exercitada en las cosas del entendimiento, volviéndose a la contemplación de su propria sustancia casi como recordada de un pesado sueño, abre aquellos ojos que todos tenemos y pocos los usamos, y vee en sí misma un rayo de aquella luz que es la verdadera imagen de la hermosura angélica comunicada a ella, de la cual también ella después comunica al cuerpo una delgada y flaca sombra; y así, por este proceso adelante llega a estar ciega para las cosas terrenales, y con grandes ojos para las celestia-

les, y alguna vez, cuando las virtudes o fuerzas que mueven el cuerpo se hallan por la contina contemplación apartadas dél o ocupadas de sueño, quedando ella entonces desembarazada y suelta dellas, siente un cierto ascondido olor de la verdadera hermosura angélica; y así arrebatada con el resplandor de aquella luz, comienza a encenderse y a seguir tras ella con tanto deseo, que casi llega a estar borracha y fuera de sí misma por sobrada codicia de juntarse con ella, pareciéndole que allí ha hallado el rastro y las verdaderas pisadas de Dios, en la contemplación del cual, como en su final bienaventuranza, anda por reposarse; y así ardiendo en esta más que bienaventurada llama, se llevanta a la su más noble parte que es el entendimiento, y allí, ya no más ciega con la escura noche de las cosas terrenales, vee la hermosura divina, mas no la goza aún del todo perfetamente porque la contempla solamente en su entendimiento particular, el cual no puede ser capaz de la infinida hermosura universal, y por eso, no bien contento aun el amor de haber dado al alma este tan gran bien, aun todavía le da otra mayor bienaventuranza, que así como la lleva de la hermosura particular de un solo cuerpo a la hermosura universal de todos los cuerpos, así también en el postrer grado de perfición la lleva del entendimiento particular al entendimiento universal; adonde el alma, encendida en el santísimo fuego por el verdadero amor divino, vuela para unirse con la natura angélica, y no solamente en todo desampara a los sentidos y a la sensualidad con ellos, pero no tiene más necesidad del discurso de la razón, porque, trasformada en ángel, entiende todas las cosas inteligibles, y sin velo o nube alguna vee el ancho piélago de la pura hermosura divina, y en sí le recibe, y recibiéndole goza aquella suprema bienaventuranza que a nuestros sentidos es incomprensible.

Pues luego, si las hermosuras que a cada paso con estos nuestros flacos y cargados ojos en los corruptibles cuerpos (las cuales no son sino sueños y sombras de aquella otra verdadera hermosura) nos parecen tan hermosas que muchas veces nos abrasan el alma y nos hacen arder

con tanto deleite en mitad del fuego, que ninguna bienaventuranza pensamos poderse igualar con la que alguna vez sentimos por sólo un buen mirar que nos haga la mujer que amamos, ¿cuán alta maravilla, cuán bienaventurado trasportamiento os parece que sea aquel que ocupa las almas puestas en la pura contemplación de la hermosura divina? ¿Cuán dulce llama, cuán suave abrasamiento debe ser el que nace de la fuente de la suprema y verdadera hermosura, la cual es principio de toda otra hermosura y nunca crece ni mengua, siempre hermosa, y por sí misma tanto en una parte cuanto en otra simplicísima, solamente a sí semejante y no participante de ninguna otra, mas de tal manera hermosa, que todas las otras cosas hermosas son hermosas porque della toman la hermosura? Esta es aquella hermosura indistinta de la suma bondad que con su luz llama y trae a sí todas las cosas, y no solamente a las intelectuales da el entendimiento, a las racionales la razón, a las sensuales el sentido y el apetito común de vivir, mas aun a las plantas y a las piedras comunica, como un vestigio o señal de sí misma, el movimiento y aquel instinto natural de las propriedades dellas. Así que tanto es mayor y más bienaventurado este amor que los otros, cuanto la causa que le mueve es más ecelente, y por eso, como el fuego material apura al oro, así este santísimo fuego destruye en las almas y consume lo que en ellas es mortal, y vivifica y hace hermosa aquella parte celestial que en ellas por la sensualidad primero estaba muerta y enterrada. Esta es aquella gran hoguera, en la cual (según escriben los poetas) se echó Hércules y quedó abrasado en la alta cumbre de la montaña llamada Oeta por donde después de muerto fue tenido por divino y inmortal [4]; ésta es aquella ardiente zarza de Moisés, las lenguas repartidas de fuego, el enflamado carro de Elías, el cual multiplica la gracia y bienaventuranza en las almas de aquellos que son merecedores de velle cuando, partiendo de esta terrenal baxeza, se van volando para el cielo. Enderecemos, pues, todos los pensamientos y fuerzas de

[4] Ovidio, *Metamorfosis*, V.

nuestra alma a esta luz santísima que nos muestra el camino que nos lleva derecho al cielo, y tras ella, despojándonos de aquellas aficiones de que andábamos vestidos al tiempo que descendíamos, rehagámonos agora por aquella escalera que tiene en el más baxo grado la sombra de la hermosura sensual, y subamos por ella adelante a aquel aposiento alto donde mora la celestial, dulce y verdadera hermosura que en los secretos retraimientos de Dios está ascondida, a fin que los mundanales ojos no puedan vella, y allí hallaremos el término bienaventurado de nuestros deseos, el verdadero reposo en las fatigas, el cierto remedio en las adversidades, la medicina saludable en las dolencias, y el seguro puerto en las bravas fortunas del peligroso mar desta miserable vida.

¿Cuál lengua mortal, pues, oh Amor santísimo, se hallará que bastante sea a loarte cuanto tú mereces? Tú, hermosísimo, bonísimo, sapientísimo, de la unión de la hermosura y bondad y sapiencia divinas procedes, y en ella estás, y a ella por ella como en círculo vuelves. Tú, suavísima atadura del mundo, medianero entre las cosas del cielo y las de la tierra, con un manso y dulce temple inclinas las virtudes de arriba al gobierno de las de acá baxo, y volviendo las almas y entendimientos de los mortales a su principio, con él los juntas. Tú pones paz y concordia en los elementos, mueves la naturaleza a producir y convidas a la sucesión de la vida lo que nace. Tú las cosas apartadas vuelves en uno, a las imperfetas das la perfición, a las diferentes la semejanza, a las enemigas la amistad, a la tierra los frutos, al mar la bonanza y al cielo la luz que da vida. Tú eres padre de verdaderos placeres, de las gracias, de la paz, de la beninidad y bien querer, enemigo de la grosera y salvaje braveza, de la floxedad y desaprovechamiento. Eres, en fin, principio y cabo de todo bien, y porque tu deleite es morar en los lindos cuerpos y lindas almas, y desde allí alguna vez te muestras un poco a los ojos y a los entendimientos de aquellos que merecen verte, pienso que agora aquí entre nosotros debe ser tu morada. Por eso ten por bien, Señor, de oír nuestros ruegos; éntrate tú mismo en nuestros co-

razones, y con el resplandor de tu santo fuego alumbra nuestras tinieblas, y como buen adalid muéstranos en este ciego labirinto el mejor camino; corrige tú la falsedad de nuestros sentidos, y después de tantas vanidades y desatinos como pasan por nosotros, danos el verdadero y sustancial bien; haznos sentir aquellos espirituales olores que vivifican las virtudes del entendimiento, y haznos también oír la celestial armonía de tal manera concorde, que en nosotros no tenga lugar más alguna discordia de pasiones; emborráchanos en aquella fuente perenal de contentamiento que siempre deleita y nunca harta, y a quien bebe de sus vivas y frescas aguas da gusto de verdadera bienaventuranza; descarga tú de nuestros ojos con los rayos de tu luz la niebla de nuestra inorancia, a fin que más no preciemos hermosura mortal alguna y conozcamos que las cosas que pensamos ver no lo son, y aquellas que no víamos, verdaderamente son; recoge y recibe nuestras almas que a ti se ofrecen en sacrificio; abrásalas en aquella viva llama que consume toda material baxeza; por manera que en todo separadas del cuerpo, con un perpetuo y dulce ñudo se junten y se aten con la hermosura divina; y nosotros de nosotros mismos enajenados, como verdaderos amantes, en lo amado podamos transformarnos, y levantándonos de esta baxa tierra seamos admitidos en el convite de los ángeles, adonde mantenidos con aquel mantenimiento divino, que ambrosía y néctar por los poetas fue llamado, en fin muramos de aquella bienaventurada muerte que da vida, como ya murieron aquellos santos padres, las almas de los cuales tú, con aquella ardiente virtud de contemplación, arrebataste del cuerpo y las juntaste con Dios.

Habiendo el Bembo hasta aquí hablado con tanta fuerza que casi parecía estar arrebatado y fuera de sí, estábase quedo sin hacer movimiento ninguno, tiniendo los ojos vueltos hacia el cielo como atónito, cuando Emilia, la cual juntamente con todos los otros había estado siempre atentísima, tirándole por la halda, le dixo: Guardad, miser Pietro, que a vos también con estos pensamientos no se os aparte el alma del cuerpo.

Señora, respondió miser Pietro, no sería ése el primer milagro que amor hubiese hecho en mí.

La Duquesa entonces y todos los otros comenzaron de nuevo a rogar muy ahincadamente al Bembo que siguiese adelante su habla, y cada uno ya parecía sentir en su alma una cierta centella del amor divino que le movía y le levantaba el espíritu, y así todos deseaban oír más.

Pero el Bembo dixo: Señores, ya yo he dicho todo aquello que el sagrado ímpetu del amor me ha inspirado, así que agora que ya parece que más no me inspire, yo he de callar; y pienso que el amor no quiere que se descubran más secretos suyos, ni que el Cortesano pase más adelante de aquel grado que él ha tenido por bien que yo le mostrase, y por eso quizá no sería bien tratar más de esta materia.

Verdaderamente, dixo entonces la Duquesa, si el Cortesano viejo fuere tal que sepa salir con lo que vos le habéis mostrado, él terná sin duda mucha razón de contentarse de sí mismo y de no tener ninguna invidia al Cortesano mozo.

El camino, dixo entonces miser César Gonzaga, de esa tan alta bienaventuranza me parece tan áspero, que realmente yo tengo por cosa muy difícil podelle andar.

Andalle, dixo Gaspar Pallavicino, creo yo que a los hombres sea difícil y a las mujeres imposible.

Rióse a esto Emilia, y dixo: Si tantas veces, señor Gaspar, volvéis a decirnos lástimas, yo os prometo que no os sea más perdonado.

Yo no pienso, señoras, respondió Gaspar Pallavicino, lastimaros en eso, diciendo que las mujeres no están tan libres de pasiones como los hombres, ni tan exercitadas en la contemplación como es necesario, según ha dicho miser Pietro Bembo, que lo estén los que han de gustar del amor divino, y así no se lee que alguna mujer haya alcanzado este don; pero léese que le alcanzaron muchos hombres como Platón, Sócrates y Plotino, y otros muchos, y en nuestros cristianos hay aquellos santos padres, como san Francisco, al cual un ardiente espíritu de amor imprimió aquel sacratísimo sello de las cinco llagas. Pues

a san Pablo Apóstol, ¿qué otra cosa sino fuerza de amor pudo arrebatalle y llevallè a la visión de aquellos secretos, de los cuales hablar no es permitido al hombre? Y a san Esteban, ¿qué sino amor pudiera mostralle los cielos abiertos?

No llevarán en eso, respondió el manífico Julián, los hombres ninguna ventaja a las mujeres, porque el mismo Sócrates confiesa todos los misterios del amor que él sabía haberle sido revelados por una mujer, que fue aquella gran Diotima; y el ángel que con el fuego de amor dexó llagado a san Francisco hizo también merecedoras de las mismas llagas a muchas mujeres de nuestros tiempos. Debríades tras esto acordaros que a santa Madalena fueron perdonados muchos pecados, porque amó mucho, y quizá no con menor gracia que San Pablo fue ella arrebatada de amor por el ángel hasta el tercer cielo. Acordaos también de muchas otras, las cuales, como ayer más largamente dixe, por amor del nombre de Cristo no tuvieron en nada perder la vida, ni temieron tormentos ni otro género de muerte por espantoso y cruel que fuese, y estas tales no eran, según quiere miser Pietro Bembo que sea su Cortesano, viejas, sino tan mozas que eran mochachas tiernas y delicadas, y de la edad en la cual él mismo ha dicho que se puede permitir a los hombres que amen sensualmente.

Comenzaba Gaspar Pallavicino a querer responder, pero atajóle la Duquesa, diciendo: Yo quiero que sea juez de eso miser Pietro, y que se haya de estar a su sentencia, en la cual se ha de declarar si las mujeres son tan capaces del amor divino como los hombres. Mas porque este pleito entre vosotros podría durar mucho, será bien dexalle para mañana.

Antes para esta tarde, dixo miser César.

¿Cómo así para esta tarde?, dixo la Duquesa.

Porque ya es de día, respondió miser César; y en diciendo esto mostróle la claridad que comenzaba a entrar por las hendeduras de las ventanas. Levantáronse entonces todos en pie, maravillados de ver que hubiese ya amanecido, porque no les parecía que hubiese durado aquella

plática más de lo que solía; pero, por haberse comenzado más tarde que las otras noches, y por haber sido la materia muy sustancial y de mucho gusto, se engañaron todos, y se les pasó así el tiempo sin sentillo, de manera que no había allí nadie que sintiese en sus ojos ninguna pesadumbre de sueño, lo cual suele acaecer al revés luego en llegando la hora acostumbrada de dormir. Así que, abiertas las ventanas por aquella parte que da hacia la alta cumbre del monte de Catri, vieron en el oriente alborear el alba y mostrarse con toda su hermosura y con su color de rosas, con el cual todas las otras estrellas desaparecieron luego, salvo la dulce gobernadora del cielo de Venus, que de la noche y del día tiene los confines, de la cual parecía salir un airecillo suave y blando, que de viva y delgada frescura hinchiendo el aire, comenzaba entre las arboledas de los vecinos collados a mover y levantar los dulces cantos de las lozanas y enamoradas avecillas.

Entonces todos, despidiéndose con mucho acatamiento de la Duquesa, comenzaron a irse para sus posadas, no curando de las hachas que allí les tenían los pajes sino yéndose con la claridad del día. Y al tiempo que todos salían ya de la sala, volviéndose el Prefeto a la Duquesa, díxole: Señora, porque se declare en el pleito que es entre el señor Gaspar y el señor Manífico, nosotros vernemos con el juez esta tarde más temprano que no ayer.

Sea con tal condición, respondió Emilia, que si el señor Gaspar quisiere todavía, como es su costumbre, decir mal de mujeres y levantalles rabias, dé fiadores primero, con los cuales se obligue a estar a razón, porque yo alego aquí por nuestra parte que se puede sospechar de él que huirá; y así no podrá entregarse de él la justicia.

Francesco Guicciardini (1482-1540)

Cerramos nuestra selección de textos con Francesco Guicciardini (1482-1540). Con él el humanismo se convierte en historia y biografía. Guicciardini representa, junto con Maquiavelo, la orientación historicista y política del Renacimiento italiano. En su *Historia de Italia* (1535) y en sus *Historias florentinas* (1508), así como en su diálogo *Del régimen de Florencia* (1512), hay una crítica política que nos permite entrever el marco y el ambiente donde se desarrolla el pensamiento renacentista. Guicciardini puede ayudar a comprender el movimiento humanista —la palabra «humanidades» se recoge ya en su historia— que vive e interpreta.

Francesco Guicciardini nació en Florencia en 1482, y muere en 1540. Destaca por su labor política y de jurista. En 1512 fue nombrado embajador de su país ante Fernando el Católico. De su estancia de un año en nuestra patria ha dejado unas notas y un estudio sobre la historia y el carácter de los españoles que merece la pena tener en cuenta a la hora de hacer el balance de nuestras virtudes y nuestros vicios. La visión que un extranjero tiene de nosotros —aun dentro del recelo y animosidad contra lo hispano—, no por tópica, deja de tener actualidad.

La obra de Guicciardini ofrece un ejemplo de sabiduría mundana que tiene sus raíces en la actividad política. Para él:

—Es inútil y desatinado ocuparse de los problemas que se refieren a la actividad sobrenatural o invisible.

—Igualmente rechaza la astrología: pensar que se puede conocer el futuro es un sueño.

—El centro de interés de Guicciardini es el hombre, y particularmente el hombre en sus relaciones sociales, en su actividad política.

—Guicciardini busca la participación activa del hombre en la historia y política de su propia tierra. La fe en los propios ideales es condición indispensable del éxito. No debemos confiarnos a la providencia que —de existir— es impenetrable y misteriosa.

Parece más interesado por el éxito personal que por el desenvolvimiento o marcha de la historia. «Tres cosas —dice— deseo ver antes de mi muerte: una, vivir en una república bien ordenada en nuestra ciudad, ver a Italia liberada de todos los bárbaros y al mundo liberado de la tiranía de esos malvados curas.»

Las obras antes citadas, junto a lo que podríamos llamar su filosofía política —*Recuerdos políticos y civiles* (1530)— le convierten, según Bodin, en el «gran padre de la historiografía moderna». Se ha llegado hasta afirmar que «desde el punto de vista de la potencia intelectual, es la obra más importante que ha salido de una mente italiana»[1].

*La historia de Italia* que incluimos en las páginas siguientes —que va desde la invasión francesa de Italia en 1494 a la muerte de Clemente VII en 1534— es sin duda uno de los documentos más interesantes de esta época. Además de su actitud marcadamente crítica de las fuentes que emplea, descuella por su cosmopolitismo y su interés psicológico. Puede servir al lector como colofón para comprender el marco político, religioso y social de la época. Aparecen en ella personajes como los Médicis, los Sforza, los Borgia, los españoles y franceses, etc. De esta historia seleccionamos los dos primeros capítulos.

Por su vinculación a España incluimos unas notas de viaje escritas durante su permanencia en nuestra patria como em-

[1] J. R. Hale, *Enciclopedia del Renacimiento,* Madrid, 1984; Guicciardini, *Historia y crónica,* etc., con bibliografía y autores citados.

bajador —en 1512— ante el Rey Católico Fernando. Con toda justicia merecería estar entre los retratos más importantes que los extranjeros han hecho de nosotros. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que se refiere a la España de la época: la España que acaba de unirse bajo la corona de los Reyes Católicos, de los cuales hace el más encendido elogio.

## BIBLIOGRAFIA

Francesco Guicciardini: *Storia d'Italia,* a cura de Constantino Panigada, Bari, 1929.

Francesco Guicciardini: *Scritti Autobiografi e rari* a cura di Roberto Palmarochi, Bari, 1936.

J. Burckhardt: *La cultura del Renacimiento en Italia,* sobre todo la parte cuarta: *Descubrimiento del mundo y del hombre.* C.V. *La biografia.* Ed. Iberia, Barcelona, 1974.

J. R. Hale: *Enciclopedia del Renacimiento italiano,* Madrid, 1984. Guicciardini, Historia y crónica, etc.

# Historia de Italia [2]

## *Libro Primero*

### Capítulo 1

He querido escribir las cosas acaecidas en Italia —y que están todavía en la memoria— después que las armas de los franceses, llamados por nuestros mismos príncipes, comenzaran a perturbarla con grandísimo estruendo. Es, en verdad, una materia, por su misma variedad y grandeza, digna de recordación y llena de atrocísimos acontecimientos. Pues Italia ha sufrido durante tantos años todas las calamidades que pueden afligir a los miserables mortales, ya por la ira justa de Dios, ya por la impiedad y crueldades de los demás hombres.

Del conocimiento de estos casos, tan diversos y tan graves, cada uno podrá sacar, bien para sí mismo, bien para el provecho común, documentos saludables. A través de innumerables ejemplos aparecerá con toda eviden-

[2] Francesco Guicciardini, *Storia d'Italia,* a cura di Constantino Panigada, Bari, 1929. Traducimos los dos primeros capítulos completos del libro I, pp. 1-9. No sabemos que exista traducción completa de la obra en castellano.

cia la gran inestabilidad sobre la que se basan las cosas humanas, como mar agitado por el viento. Quedará asimismo claro cuán perniciosos son los consejos dados por los que dominan —casi siempre para ellos mismos y siempre para los pueblos— cuando teniendo solamente delante de los ojos los vanos errores y la codicia presente, no se acuerdan de las frecuentes mutaciones de la fortuna. Y convirtiendo en detrimento del prójimo la potestad que se les ha concedido para el bien común, se hacen, o por poca prudencia o por demasiada ambición, autores de nuevas turbaciones.

Pero las calamidades de Italia —para que yo exponga cuál era a la sazón su estado y al mismo tiempo las causas a las que deben su origen tantos males— comenzaron con tanto mayor horror y espanto en el ánimo de los hombres cuanto más alegres y felices eran entonces las cosas universales. Porque es manifiesto que, desde el Imperio Romano, debido principalmente a la mudanza de las antiguas costumbres, comenzó a decaer —hace ya mil años— de aquella grandeza a la que con maravillosa virtud y fortuna se había encumbrado. Italia nunca había sentido tanta prosperidad. Ni había experimentado una situación tan deseable como era aquella en la que seguramente descansaba el año de la salvación cristiana de 1490 y de los años que le precedieron o siguieron. Porque Italia, en suma paz y tranquilidad —cultivada no menos en los lugares montañosos y más estériles que en las llanuras y regiones más fértiles—, no estaba sometida a otro imperio más que a sus mismos hombres y era abundantísima en habitantes, en mercancías y en riquezas.

Brillaba por el lustre y la magnificencia de muchos príncipes, por el esplendor de muchas nobilísimas y bellísimas ciudades, y por la sede y la majestad de la religión. La adornaban hombres eminentísimos en la Administración pública e ingenios muy nobles en toda clase de ciencias, bellas artes e industria. Tampoco carecía de la gloria militar, según la usanza de la época. Estaba, en fin, adornada de tantas dotes de las que merecidamente había adquirido fama y nombre ante las naciones.

Y esta felicidad, conseguida en ocasiones diversas, la mantenían muchas causas. Entre otras, y según el consenso general, se atribuía con no poca alabanza al talento y virtud de Lorenzo de Médicis, ciudadano eminente sin discusión alguna en la ciudad de Florencia. Por su consejo se regían las cosas de la república, siendo más poderoso por la oportunidad de su situación, por los ingenios de los hombres y por la presteza del dinero que por la grandeza de su dominio. El nuevo parentesco que hizo que el mismo pontífice romano Inocencio VIII diera fe a sus consejos, le dio gran nombre por toda Italia, siendo también grande su autoridad en la deliberación de las cosas comunes.

Lorenzo sabía que tanto a la república florentina como a sí propio sería muy perjudicial que alguno de los grandes poderes ampliase su poder. Por eso procuraba con todo cuidado que las cosas de Italia se mantuviesen en un equilibrio justo, de forma que no pendiesen de una ni de otra parte. Y sabía que sin la conservación de la paz y sin ponderar con suma diligencia todo accidente, por mínimo que fuera, no podía triunfar.

Estaba de acuerdo en esta misma inclinación a favor de la tranquilidad común Fernando de Aragón, rey de Nápoles. Era príncipe ciertamente prudentísimo y de grandísima estimación, a pesar de que en épocas pasadas hubiese demostrado muchas veces pensamientos ambiciosos y ajenos a los consejos de la paz y que ahora estuviese muy influenciado por Alfonso, duque de Calabria, su hijo.

Este toleraba a regañadientes que Giovanni Galeazzo Sforza, duque de Milán, su yerno, mayor ya de veintiún años —aunque de intelecto incapacísimo y conservando solamente el título ducal—, hubiese sido depuesto y anulado por Ludovico Sforza, su tío. Este se mantenía en el gobierno porque diez años antes se había hecho cargo de su tutela a causa, sin duda, de la imprudencia y de las costumbres impúdicas de la madre de aquél, Madonna Bona. Ello le permitió ir sometiendo poco a poco las fortalezas, las gentes de armas, el tesoro y todos los fun-

damentos del Estado. Pero lo hacía no como tutor o gobernador, sino con el título de duque de Milán, con todas las demostraciones y acciones de un príncipe.

El mismo deseo de que no se alterase la paz de Italia lo compartía Fernando, que tenía más ante los ojos la utilidad presente que su antigua inclinación o que la indignación de su hijo, aunque era justa. Y lo hacía porque había experimentado pocos años antes, con gravísimo peligro, el odio contra su persona por parte de los barones y de sus pueblos. Y porque sabía el afecto o inclinación que por la memoria de las cosas pasadas muchos súbditos tenían hacia la casa real francesa, dudaba de que las discordias italianas no diesen ocasión a los franceses de asaltar el reino de Nápoles. O bien porque, para contrapesar la potencia de los venecianos —formidable entonces en toda Italia—, sabía que era necesaria su unión con los demás, y especialmente con los Estados de Milán y de Florencia.

Tampoco a Ludovico Sforza —aunque era de espíritu inquieto y ambicioso— podía agradar otra deliberación, sabiendo como sabían los dueños de Milán, tanto como los demás, el peligro que suponía el Senado veneciano. Y además porque les era más fácil conservar en la tranquilidad de la paz que en las molestias de la guerra la autoridad usurpada. Y si bien siempre se sospechó de las intenciones de Fernando y de Alfonso de Aragón, no menos conocida era la disposición de Lorenzo de Médicis hacia la paz, así como el temor que igualmente tenía del poder de ellos. Estaba persuadido de que por la diversidad de los ánimos y antiguos odios entre Fernando y los venecianos era vano el temor de que pactaran entre ellos. Se consideraba, pues, bastante seguro de que los aragoneses no irían acompañados de otros a tentar contra él lo que solos no eran capaces de obtener.

Habiendo, pues, en Fernando, Ludovico y Lorenzo la misma intención de paz —en parte por las mismas razones, y en parte por diversas—, se continuaba fácilmente una confederación pactada en nombre de Fernando, rey de Nápoles; de Giovanni Galeazzo, duque de Milán, y de

la república florentina, para defensa de sus estados. Tal confederación, comenzada muchos años antes e interrumpida después por accidentes varios, quedó firmada en 1480, adhiriéndose a ella casi todos los potentados menores de Italia, siendo renovada durante veinticinco años. Su fin principal era no dejar que los venecianos se hicieran más poderosos. Estos —mayores sin duda que ninguno de los confederados, pero mucho menores en conjunto— procedían en consejos separados de los consejos comunes. Y esperando crecer con su desunión y desavenencias, estaban atentos y preparados a servirse de cualquier motivo que pudiera abrir su camino al dominio de toda Italia.

Esta aspiración se pudo conocer muy claramente en diversas ocasiones, y especialmente con motivo de la muerte de Filippo María Visconte, duque de Milán. Entonces intentaron hacerse los señores de aquel Estado, con el pretexto de defender la libertad del pueblo milanés. Y más claramente, cuando en guerra abierta se esforzaron por ocupar el Ducado de Ferrara.

A esta confederación la mantenía fácilmente la rapacidad del Senado veneciano, pero no unía a los coaligados en una amistad sincera y fiel. Recelosos y llenos de emulación y envidia entre sí, no cesaban de observarse sus pasos, estropeando mutuamente todos los planes por los que alguno de ellos pudiese conseguir poder o reputación. Todo lo cual hacía que la paz no fuera nada estable y más bien despertaba en todos mayor prontitud para avivar solícitamente todas aquellas ascuas que pudiesen ser origen de un nuevo incendio.

## Capítulo 2

Tal era el estado de las cosas, tales las bases de la tranquilidad de Italia, dispuestos y contrapuestos de modo que no se temía ni se podía conjeturar por qué consejos o por qué casos o con qué armas se pudiese alterar tanta paz, cuando en el mes de abril de 1492 sobreviene la

muerte de Lorenzo de Médicis. Una muerte acerba para él, por su edad, ya que murió sin cumplir todavía sus cuarenta y cuatro años. Y acerba para la patria que —por la reputación y prudencia, y por el altísimo ingenio de hombre tan excepcional para todas las cosas dignas y honrosas— florecía maravillosamente en riquezas y en todos aquellos bienes y ornamentos que van acompañados normalmente de una larga paz.

Y fue molestísima sobre todo al resto de Italia, tanto por las operaciones llevadas a cabo por él en beneficio común, como porque era medio de moderación y freno en las desavenencias y sospechas que por diversas razones nacían con frecuencia entre Fernando y Ludovico Sforza, príncipes casi iguales en ambición y poder.

A los pocos meses después de la muerte de Lorenzo siguió —precipitándose ya cada vez más las cosas hacia las calamidades futuras— la muerte del Pontífice. Su vida, inútil al bien público por otra parte, era al menos útil por esto: porque había depuesto las armas que al principio de su pontificado había dirigido sin éxito contra Fernando, arrastrado por los estímulos de muchos varones del reino de Nápoles. Y además, porque después había vuelto su ánimo hacia deleites ociosos, y porque no tenía otro pensamiento ni para sí ni para los suyos que hacia cosas que pudieran perturbar la felicidad de Italia.

A Inocencio sucedió Rodrigo Borgia, valenciano, una de las ciudades reales de España, antiguo cardenal y uno de los más poderosos de la corte de Roma. Pero subió al pontificado por las discordias habidas entre los cardenales Ascanio Sforza y Giuliano de San Pedro ad Víncula. Pero, sobre todo, porque —ejemplo nuevo en aquella edad— compró abiertamente, parte con dinero, parte con promesas de los oficios y beneficios suyos, que eran amplísimos, muchos votos de los cardenales. Estos, despreciadores del mandato evangélico, no se avergonzaron de vender la facultad de traficar en nombre de la autoridad celeste los sagrados tesoros de la parte más excelsa del templo.

A tratos tan abominables indujo a muchos de los suyos el cardenal Ascanio, pero no tanto con la persuasión y con los ruegos como con el ejemplo. Porque corrompido por el apetito infinito de riquezas, pactó con él para sí mismo, a precio de tanto crimen, la vicecancillería, oficio principal de la corte romana, así como iglesias, castillos y su palacio de Roma, lleno de muebles de gran valor. Pero no pudo escapar por eso ni después al juicio divino, ni entonces a la infamia y odio justo de los hombres, llenos de espanto y horror por esta elección, celebrada con artes tan monstruosas [3].

Y la principal de ellas fue que la naturaleza y las condiciones de la persona electa eran conocidas en gran parte por muchos. Y entre otros, es bien conocido que el rey de Nápoles —aunque en público disimulara su dolor— significó a la reina su mujer con lágrimas, de las que solía abstenerse incluso en la muerte de sus hijos, que se había creado un pontífice que sería perniciosísimo a Italia y a toda la república cristiana. ¡Pronóstico verdaderamente no indigno de la prudencia de Fernando!

Porque en Alejandro VI —así quiso ser llamado el nuevo pontífice— hubo maña y sagacidad singular, consejo excelente, eficacia maravillosa para persuadir, y en todos los asuntos graves una solicitud y destreza invencibles. Pero estas virtudes estaban superadas por un gran fondo de vicios: costumbres obscenísimas, falta de sinceridad, de vergüenza, de fe, de religión; lleno de avaricia insaciable, de ambición inmoderada, de crueldad más que bárbara, y de ansia ardentísima de exaltar del modo que fuera a sus hijos, que eran muchos. Y alguno de ellos —aunque no faltasen los malos ejemplos para seguir los malos consejos— no menos detestable en forma alguna que su padre.

Tanta variación, debida a la muerte de Inocencio VIII, afectó a las cosas de la Iglesia. Pero variaciones de no

[3] Se refiere en este párrafo al juicio que el nuevo Pontífice, Alejandro VI, y su corte merecen al autor. En varias ocasiones de esta misma obra aludirá a este personaje tan desconcertante.

menor importancia habían trastornado las cosas en Florencia tras la muerte de Lorenzo de Médicis. Le había sucedido, sin oposición alguna en la grandeza de su padre, Piero, el mayor de sus tres hijos, todavía joven. Ni por su edad ni por sus otras cualidades era capaz de sostener un peso tan grave, sin resortes para conducirse como se conducía su padre dentro y fuera. Pues sabiéndose prudente moderador entre los príncipes de la coalición, tuvo en vida las condiciones públicas y privadas ya dichas. Y a su muerte dejó en cada uno la constante opinión de que por su medio se hubiese conservado la paz de Italia.

Porque no bien entrado Piero en la administración de la república —siguiendo el consejo directamente contrario a las orientaciones paternas, y sin consultar con las ciudades principales, sin las cuales no se solían deliberar las cosas importantes—, movido por las presiones de Vergenio Orsino, pariente suyo (la madre y la mujer de Piero habían nacido de la familia Orsina), se une totalmente con Fernando y con Alfonso, de los que dependía Vergenio.

Esto dio a Ludovico Sforza motivo para temer justamente que siempre que los aragoneses quisieran hacerle daño, tendrían, con la autoridad de Piero de Médicis, su aliado, las fuerzas de la república florentina. Esta inteligencia, semilla y origen de todos los males, aunque al principio se trató y pactó con todo secreto, provocó la sospecha casi repentina de Ludovico, valiéndose para ello de conjeturas muy oscuras, pues era príncipe muy sagaz y de ingenio muy agudo.

La ocasión se la deparó a Ludovico Sforza la costumbre ya inveterada de toda la cristiandad de mandar embajadores a adorar, como vicario de Cristo en la Tierra, y a prestar obediencia al nuevo pontífice. Con tal motivo, Ludovico se las ingenió para presentarse con ocurrencias que nadie había pensado, mostrando con ellas su superior prudencia. Aconsejó, pues, que todos los embajadores de la coalición entrasen en Roma juntos y formando una sola comitiva, presentándose todos juntos en el con-

sistorio público delante del pontífice, y que uno de ellos hablase en nombre de todos. Con ello, además de un mayor aumento de la reputación de todos, se demostraría a toda Italia que entre ellos no sólo había benevolencia y confederación, sino más bien tanta unión que parecían un mismo príncipe y un mismo cuerpo. La utilidad de este consejo quedaría manifiesta no sólo en el discurso de las razones, sino con un vivo ejemplo. Porque, según se creía, el pontífice que acababa de morir, apoyado en la desunión de los confederados que habían acudido a él con consejos separados y en tiempos diversos le habían prestado obediencia, había estado más dispuesto a asaltar el reino de Nápoles.

Fernando no tuvo dificultad en aprobar el parecer de Ludovico. También lo aprobaron los florentinos apoyados en la autoridad de uno y otro, sin que se opusiera en los consejos públicos Piero de Médicis, aunque en privado se sintiera muy molesto. La razón de este malestar estaba en que había sido elegido como uno de los oradores en nombre de la república y en que había pensado dar nombre a su legación, revestida de un boato soberbio y casi regio. Pensó, pues, que entrando en Roma y presentándose al pontífice junto con los demás embajadores de los aliados, no podía entre tanta multitud aparecer a los ojos de los hombres el esplendor de su pompa. Le apoyó en su vanidad juvenil el consejo lleno de ambición del obispo aretino Gentile, también uno de los embajadores electos. Este esperaba de sí mismo —por la dignidad episcopal y por su profesión, pues tenía los estudios que se llaman de humanidades— poder hablar en nombre de los florentinos. Y sentía de una manera increíble perder de este modo insólito e inesperado la ocasión de mostrar su elocuencia ante una audiencia tan honorable y solemne. Piero, sin embargo, llevado en parte por su propia ligereza y en parte por la ambición de los demás, no quería que la noticia llegase a Ludovico Sforza como salida de él y contraria al consejo de éste.

En consecuencia, se dirige al rey y le demuestra que, después de haberlo pensado mucho, no se podrán seguir

sin gran confusión los actos programados en común y que, por tanto, cada uno, siguiendo los ejemplos pasados, procediese por sí mismo. En esta petición el rey, para no disgustar totalmente a Ludovico, le satisface más en el efecto que en el modo. Es decir, no ocultó que no se apartaba de la palabra dada por ninguna otra razón más que por la instancia hecha por Piero de Médicis. Esta súbita variación causó a Ludovico mayor molestia que la importancia que la cosa tenía en sí misma, lamentándose gravemente de que siendo ya conocida al pontífice y a toda la corte de Roma la primera deliberación, no se hubiese dado a conocer su autor, retractándose ahora con mucho cálculo, para disminuir su reputación. Pero le desagradó mucho más que por este accidente mínimo y casi no digno de tenerse en cuenta, comenzó a darse cuenta de que Piero de Médicis se entendía en secreto con Fernando. Cosa que, por lo que se verá a continuación, se hará manifiesta más claramente [4].

[4] Se trata, como comprende el lector, de una desavenencia por cuestiones de protocolo entre Fernando, rey de España, Ludovico Sforza, duque de Milán, y Piero de Médicis, protagonistas, junto con el papa Alejandro VI, del momento italiano.

Escritos autobiográficos [5]

*Relación de España*

*En España mientras fui embajador el año 1512 y 1513*

Este nombre de España fue dado por los antiguos a toda la provincia que se contiene entre los montes Pirineos, el mar Mediterráneo y el Océano, como muestran las divisiones en tres partes hechas por los escritores: Tarraconense, Lusitánica y Bética, las cuales comprenden totalmente este lugar. En los escritores antiguos se encuentra también el nombre de Iberia, del río Ibero, vulgarmente llamado Ebro. Este nombre es claramente abusivo si se aplica a toda la provincia, ya que el Ebro nace al pie de los Pirineos y rozando una extremidad de Castilla, pasa por Aragón y Cataluña. No es, pues, razonable que diera nombre a toda España, ya que sólo pasa por una mínima parte de ella, y tampoco es el río principal. Porque ríos de igual calidad son el Betis, del cual recibe

[5] Francesco Guicciardini, *Scritti autobiografici e rari,* a cura di Roberto Palmarocchi, Bari, 1936, pp. 127-146. Debido a la importancia del documento queremos dar todo el texto, hasta ahora sólo accesible a especialistas. Merece la pena conocer el juicio de Guicciardini sobre hombres, instituciones, nivel científico, cultural y técnico de España en este comienzo del siglo XVI.

la denominación la Bética, y que hoy se llama en lengua morisca Guadalquivir; el Anna, llamado hoy Guadiana, el Tajo y el Duero.

Dividiéronla los romanos en dos partes, la Citerior y la Ulterior: la Citerior, del Ebro a los Pirineos; la Ulterior, del Ebro al mar. Esta división fue hecha no por ser igual, porque no de otra manera dividirían un rico patrimonio un hermano legítimo y un bastardo. Más bien lo hicieron porque conocieron primero la Citerior, y el Ebro fue durante algunos años el límite de su imperio, como demuestra la primera confederación hecha con los cartagineses después de la primera guerra púnica.

Hoy se divide en tres reinos principales, no tanto según la igualdad de las partes, cuanto por haber reyes diversos. Aragón, bajo la cual se incluyen Cataluña y Valencia, de las que es hoy rey don Fernando de Aragón. Castilla, que se extiende por el resto de España hasta el mar y a los confines de Portugal; en ella se incluyen Galicia, Vizcaya, Andalucía, Granada, hoy señoreada por la reina doña Juana, hija del dicho rey don *Ferrando* y de la reina doña *Elisabella.* Se exceptúa un pequeño ángulo que va desde los montes Pirineos al río Ebro, que se llama Navarra y tiene su rey particular. Y aunque están los nombres de otros muchos reyes, que inducen a creer que antiguamente fue dominada por diversos príncipes, éstos son los dos miembros principales. La tercera parte es Portugal, que limita con estos reinos de Castilla y con el mar Océano, regida por el rey don Manuel; provincia pequeña y más conocida por el gran comercio de mercaderes que tiene Lisboa, así como por el tráfico con Calicut y otros lugares recientemente descubiertos, que por otra razón [6].

Su largura en la parte más alta que da al Pirineo es de setecientas millas, que ésas son las que van desde Barcelona a Santa María *in Finibus terrae.* En dirección inversa, y por cualquier lugar, hay quinientas millas, que

---

[6] *Calicut,* pequeño puerto de la costa malabar en la parte occidental de la India que no se debe confundir con Calcuta.

ésas deben ser las que hay desde los Pirineos al estrecho de Gibraltar. Aunque esta medida no es en todas partes la misma, ya que siempre va disminuyendo, máxime por la banda del mar Mediterráneo. Limita en la parte de levante con el mar Mediterráneo, al mediodía con el Mediterráneo hasta el estrecho de Gibraltar, después con el mar Océano; a poniente con el Océano; al norte con el mar Océano y con los montes Pirineos.

La provincia está poco poblada, pues se hallan pocos poblados y castillos, no encontrándose apenas una casa entre una gran población y otra. Tiene, en efecto, pocos habitantes. Tiene algunas hermosas ciudades, como Barcelona, Zaragoza, Valencia, Granada, Sevilla. Pero son pocas para un reino tan grande y un tan gran país; y a excepción de algunas principales, las otras son todas ellas *poblaciones* rurales. Los fuertes son pequeños, tienen enormes edificios y la mayor parte en muchos lugares escampados, y además llenos de fango y de maleza.

Es una provincia fértil, porque recoge más trigo del que necesita para su uso. Lo mismo sucede con el vino, que navega a Flandes e Inglaterra. Tiene gran cantidad de aceite, que sale todos los años del reino hacia los lugares dichos y hacia Alejandría, por valor de más de sesenta mil ducados. Y esta fertilidad está sobre todo en las partes bajas de Andalucía y de Granada, y sería mucho más abundante si se cultivase todo el terreno; pero sólo se halla cultivado lo que está en torno a las casas, y el resto baldío. Todos los años sale del reino lana abundante, cuya riqueza se dice supera los doscientos cincuenta mil ducados, y también seda finísima que se hace en las partes bajas. De Vizcaya, hierro y acero en bastante cantidad, bastante grano, cuero y alumbre y muchas mercancías, de modo que si esta nación fuera industriosa y mercantil, sería rica. El país es frío hacia los montes Pirineos; muy caliente hacia Andalucía y Granada; más templado en los lugares más mediterráneos.

Los hombres de esta nación son sombríos y de tez adusta; de color moreno y de pequeña estatura; soberbios por naturaleza, les parece que ninguna nación se les pue-

de comparar. En su manera de hablar exaltan mucho las cosas propias, ingeniándose por aparentar cuanto pueden. Aman poco a los extranjeros y los tratan con villanía. Son inclinados a las armas —quizá más que ninguna otra nación cristiana—, siendo aptos para ellas porque son de estatura ágil y muy diestros y ligeros de brazos. En las armas estiman mucho el honor, de manera que para no mancharlo, no se preocupan para nada de la muerte.

Es cierto que no tienen buenos hombres de armas, pero se sirven de caballos andaluces. A esto se presta el país en el que nacen óptimos caballos para un ejercicio como éste. Y también se entregan a este ejercicio más que los demás hombres de armas por las continuas guerras que han tenido con los moros, que usan mucho esta forma de milicia. Ni sus jinetes, que así llaman a los de caballos ligeros, usan ballestas, sino sólo lanzas o picas, de manera que en una sola batalla no pueden ser de mucha importancia. Son mejores en la persecución y hostigamiento de la retaguardia de un ejército, impidiendo así el aprovisionamiento y haciendo estragos semejantes a los enemigos que en dar directamente la cara. La infantería, sobre todo la de estos reinos de Castilla, tiene una gran reputación y es considerada como muy buena. Y se juzga que en la defensa y asalto del terreno, donde vale mucho la destreza y la agilidad del cuerpo, superan a los demás. Por esta razón y por su buena disposición valen más todavía para la lucha directa, de modo que nos podríamos preguntar si son mejores en campaña el español o el suizo. La disputa la dejo a otros.

Estos hombres comienzan ahora a adoptar la estrategia suiza, lo que no sé si es conforme a su naturaleza. Porque mientras permanecen en el orden y formando un muro como los suizos, no aprovechan su destreza, que es la que les pone por delante de los demás. Todos llevan las armas al lado, y en tiempos pasados solían ejercitarse en ellas tanto en las guerras exteriores como en las discordias domésticas, porque todos formaban en bandas armadas. Y por esta misma razón tenía España más soldados a caballo de los que tiene hoy e incluso más adiestra-

dos, ya que en tiempos de la reina doña Isabel han estado sujetos y con más justicia. Y por esto, soy de opinión que España vale menos hoy en armas que antes.

Se tienen por hombres sutiles y astutos, aunque no sobresalen en ningún arte mecánica o liberal. Casi todos los artefactos que están en la corte del rey son franceses y de otras naciones.

Tampoco se entregan a la mercadería, que consideran un desdoro, pues todos tienen en la cabeza humos de hidalgo. Y prefieren dedicarse más bien a las armas de fácil manejo, o a servir a un Grande con mil fatigas y mezquindades, o —anteriormente al tiempo de este rey— a asaltar un camino que entregarse al comercio o a actividad alguna. Si bien hoy han comenzado ya en cualquier lugar de España a desarrollar tales actividades, y en todas partes se confeccionan paños y telas de carmesí y oro por la parte exterior, como en Valencia, Toledo y Sevilla. Pero la nación en conjunto es enemiga de ello. Así los artesanos trabajan cuando la necesidad les apremia, después se tumban a la bartola hasta agotar lo ganado. Y ésta es la razón de que las obras manuales estén tan caras.

Lo mismo hacen los labradores del campo que no quieren fatigarse sino cuando la necesidad es extrema. Cultivan menos tierra de la que podrían, y lo poco que trabajan está mal cultivado.

La pobreza es grande y no creo que sea tanto por la naturaleza de la tierra como porque no quieren entregarse a cultivarla. Y no se van fuera de España. Más bien mandan a otras naciones la materia salida de su suelo, para comprarla después ya transformada. Tal aparece en la lana y la seda que venden a otros para comprársela después en paños y telas.

Debe proceder de la pobreza ser miserables por naturaleza. Sucede así que, a excepción de unos pocos Grandes del reino, los demás viven en casa con suma estrechez. Si por casualidad hacen algún dispendio, meten el dinero en una alforja y lo llevan en una mula, prefiriendo llevarlo fuera a que permanezca en casa. Lo que les hace

vivir con una mezquindad extrema, viviendo además una vida tan sucia que es una maravilla.

A pesar de que viven con poco, no les faltan ansias de ganar. Son, por tanto, muy avaros y, como no tienen ninguna actividad, están siempre dispuestos a robar. Antiguamente, cuando en el reino había menos justicia, todo el país se encontraba lleno de asesinos. El lugar favorecía esto, ya que en muchas partes hay montañas y sus habitantes son pocos. Y como son astutos, son buenos ladrones. Se dice, sin embargo, que es mejor señor el francés que el español, porque ambos a dos despojan a los súbditos, pero el francés lo gasta pronto, y el español lo acumula. Y además el español, por ser más agudo, debe saber robar mejor.

No son dados a las letras, y no se encuentra en la nobleza ni en otros estamentos conocimiento o noticia alguna, o muy pequeño o en muy pocos, de la lengua latina. En sus demostraciones y en cosas externas son muy religiosos, pero no en sus obras. Son de ceremonias infinitas y las hacen con mucha reverencia, con gran humildad de palabras y de títulos, con besamanos. Ninguno es su señor, nadie les puede mandar. No hay que acercarse mucho a ellos y son poco de fiar.

Es propia de esta nación la simulación, muy grande en toda clase de hombres y en la que son maestros. La fama que tienen de astucia y de ingenio consiste precisamente en esto, ya que en otras cosas, como he dicho, no se encuentra, pues son ingenios astutos. Y en ello, los andaluces aventajan a todos. Y entre los andaluces Córdoba, ciudad famosa y antigua, patria del Gran Capitán. Y de esta simulación nacen las ceremonias y su gran hipocresía.

Tienen a las mujeres en gran estima, tanto mientras vive el marido como después de muerto; pues no sólo recuperan la dote, sino que además se tiene en cuenta todo lo que tenía el marido cuando la tomó. Y si se averigua que no ha ganado o aportado nada, se divide por la mitad, y esta mitad queda a disposición de la mujer, la cual puede volverse a casar o a hacer lo que le parezca,

aun cuando les hayan quedado hijos comunes. Y no sólo se divide lo que se había ganado, sino también lo comprado después del contrato matrimonial; de manera que si el marido tuviese bienes muebles y después de haber tomado esposa los invirtiese en bienes inmuebles, todos se dividen por la mitad, con la salvedad de que sus herederos cuidarán de que se le compren algunos inmuebles por los muebles que tenía antes del matrimonio. La mujer no sufre por la disminución física o mental del marido. Y a pesar de tanta indulgencia no tienen fama de honestas, y habida cuenta de las penas gravísimas que recaen sobre el adulterio, puesto que el marido puede castigar a la mujer y al adúltero sin pena alguna, cogiéndolos en el acto y probando que lo habían cometido.

Esta nación ha estado oprimida hasta nuestros tiempos, y con menos gloria y dominio que cualquier otra nación de Europa. Porque en tiempos antiquísimos estuvo ocupada en gran parte por los galos, los cuales sometieron muchas de sus provincias y las mantuvieron tanto tiempo que recibieron el nombre de ellos, lo que demuestra que no fueron poseedores y habitadores de los mismos. Le dieron el nombre de Celtiberia, llamada hoy Aragón, porque fue conquistada y habitada por aquellos pueblos franceses, llamados celtas, según canta el poeta: *Gallorum celtae miscentes nomen Hiberis.* Ellos la denominan Gallecia, hoy Galicia. Les sucedieron en la conquista los cartagineses, que ocuparon gran parte de ella; y los romanos la conquistaron toda más de una vez. La invadieron los vándalos, por los que recibe el nombre de Andalucía; y finalmente la tomaron los moros de Africa. Y no solamente la parte que mira al mediodía, sino que llegaron a dominar en Aragón y Castilla, llegando en algunos lugares hasta los confines de los Montes Pirineos, habiendo sido dueños de Granada hasta nuestro tiempo. De manera que se puede afirmar que España ha vivido una larga esclavitud y que no ha conocido dominio sobre otros pueblos, cosa que no se puede decir de Italia, ni de Francia, ni de la Magna, ni de otra provincia de la Cristiandad.

Y parece cosa de admirar que así haya sucedido, siendo como es esta nación tan amiga de las armas y ya desde antiguo, pues, como testifican los escritores y máxime Tito Livio, fue la primera empresa que realizaron los romanos fuera de Italia y la última que abandonaron. Y merecería la pena conocer las razones de esto, a saber, que una nación tan amiga de las armas como ésta haya sido vencida por tan diversas razones, e incluso de tan diversas religiones, permaneciendo esclava durante tanto tiempo.

Quizá haya que buscar la causa en que ha tenido mejores soldados que capitanes y en que sus hombres hayan estado más dispuestos a combatir que a gobernar y mandar. Habiendo yo mismo hecho esta pregunta al rey don Fernando, me contestó que esta nación era muy apta para las armas pero desordenada y que reportaría mucho fruto cuando hubiese alguien que la supiese ordenar bien. Y se comprende que los escritores antiguos la alaban más bien por su fiereza en tomar las armas y suscitar la guerra que otro pueblo cualquiera. Tito Livio los llama gente nacida para atizar la guerra. Y en otro lugar dice que hacen la guerra con más temeridad que constancia. No obstante, no sé si ésta es la verdadera razón. Y parece extraño que una provincia tan grande, donde tantos hombres están en armas, haya perdido siempre en tantas guerras que ha sostenido con tantas naciones, y en tan diversas épocas, que no haya tenido un hombre que la haya sabido gobernar. No sé si será suficiente razón decir que está muy expuesta a las naciones extranjeras, a Francia por tierra, a Africa e Italia por mar, y que las demás provincias están casi todas ellas por mar o por tierra expuestas a muchos enemigos. Quizá la causa haya sido la discordia interna, que le es propia, por ser nación de ingenios inquietos, pobres y dados al latrocinio y durante los tiempos pasados sin cultura alguna de vida. Otra causa puede ser el no haber constituido un solo reino, sino el haber estado dividida en muchos señoríos y reinos, tal como ahora quedan en sus nombres: Aragón, Valencia, Castilla, Murcia, Toledo, León, Córdoba, Sevilla, Jaén,

Portugal, Granada, Gibraltar. De aquí que en el asalto no se combatía con el conjunto de España, sino ora con una parte, ora con otra. Cualquiera que sea la razón, lo cierto es que esta nación ha vivido en la oscuridad hasta nuestros días. Pero hoy no sólo la vemos libre de servidumbre, sino que comienza a tener imperio sobre otros; cosa que se debe a la prudencia del que la rige y a que se han juntado en un solo reino y gobierno Aragón y Castilla, como a continuación expondremos largamente.

Estos dos reinos de Aragón y Castilla fueron gobernados durante mucho tiempo por diversos reyes hasta que se realizó el matrimonio del rey don Fernando, hijo único del rey don Juan de Aragón, con doña Isabel, hija del rey don Juan de Castilla, la cual, por la muerte del rey don Enrique, su hermano carnal, quedó heredera del reino de Castilla. Matrimonio en verdad afortunadísimo, por haberse juntado —además de tan grandes reinos— una mujer singularísima con un príncipe prudentísimo. Y no es la menor cosa que estos reinos de Castilla tocasen en dote al rey don Fernando, por ser de una misma estirpe y de tan gran unión de sangre. Pues si, como se acostumbra en otros reinos, los varones tuviesen que suceder a las hembras, heredaría el reino de Castilla. Ni faltaron dificultades para llevarlo a cabo, ya que siendo voz común que el rey don Enrique era impotente para el coito, su mujer —en vida del propio rey— tuvo una hija que muchos consideraban hija natural del rey don Enrique. Hasta el punto que el rey don Alfonso de Portugal, con propósito de tomarla por mujer, se puso a su favor, adhiriéndosele muchos señores y grandes de Castilla. Por la otra parte estaban muchos señores y la mayoría del pueblo, de manera que tras enfrentarse en Toro y Zamora —donde se encontraron personalmente los dos reyes— y quedando vencedor el rey don Fernando, terminó la guerra.

Conseguido así el gobierno del reino, se vieron enfrentados a grandes problemas y a los muchos desórdenes de Castilla. El rey don Enrique era hombre de poca entereza, y además de haber distribuido todos sus bienes,

había dado a los señores casi todas las ciudades del reino con sus ingresos, de manera que se encontraba en situación de impotencia y pobreza. Conseguido este auge, los grandes —ya de naturaleza intratables— habían alcanzado tal osadía que ni el rey ni sus ministros eran apenas obedecidos. Los asuntos de justicia estaban sobreseídos y toda Castilla llena de ladrones, hasta el punto de no poder salir de la ciudad o de las grandes poblaciones sin gran peligro de ser asesinado. Todas las ciudades y castillos del reino estaban divididos en fracciones y partidos. Todos los días se levantaban en armas o había homicidios y sangre. Juntábase además otra infección contagiosa y deshonrosa: todo el reino estaba lleno de judíos y herejes y la mayor parte del pueblo estaba tocado de este mal. En sus manos se encontraban todos los oficios y las fuentes principales de riqueza del reino. Y con tanta fuerza y cantidad que, aun sin detenerse a examinarlo, se veía a las claras que en pocos años toda España podría dejar de ser católica.

Estos desórdenes nacían de las entrañas mismas del reino. Fuera de los confines se encontraba Granada, provincia notable de España todavía en manos de los moros, y que constituía un punto de deshonra y debilidad para los reyes. Y, no obstante, esta feliz pareja de Fernando e Isabel, sumergida en tantas plagas, pudo vencer todas las dificultades, gracias a su virtud y suerte.

Lo primero y fundamental a destacar es que en muy poco tiempo, con buenas formas y sin llegar al rompimiento, recabaran de la mano de los grandes todo aquello que el rey don Enrique había desmembrado de forma precipitada de la corona, reduciéndolos poco a poco a la obediencia real. De este modo todos obedecen al mandato y a la voz de un solo hombre. De lo contrario se les manda a la cárcel y hacen todo lo que se les manda. Luego, con una justicia severa, se enfrentan a los asesinos, haciéndoles asaetear vivos e instituyendo una orden llamada de la Santa Hermandad. Así, cuando uno va a quejarse después de haber sido robado él u otros y da las señas de los que hayan podido hacerlo, los propios

del lugar vienen obligados a buscar a uno entre mil. Y, caso de no encontrarlo, lo han de notificar de uno en uno a los lugares vecinos para que éstos lo busquen a su vez y hagan a otros la dicha notificación, de modo que le sea difícil escapar. Y esta diligente inquisición o pesquisa ha hecho —junto con la severidad de las penas— que los caminos sean segurísimos de un poco a esta parte, los cuales, por la misma condición de los lugares, es casi imposible tenerlos limpios al completo.

A las cosas de la fe atienden ordenando con la autoridad apostólica inquisidores para todo el reino. Estos, bien confiscando los bienes de quien se encuentra inculpado, bien sometiéndolos a la hoguera de vez en cuando, han atemorizado a todos. Ejemplos de éstos los tenemos en Córdoba, donde una mañana ardieron cien y hasta doscientas personas. De esta manera atemorizados, han sido infinitos los que han huido, infectados como estaban. Los que se han quedado disimulan, pero es opinión general que si cesase el miedo, todavía volverían muchísimos al vómito.

Arregladas estas cosas, se vuelven hacia Granada, y en una guerra de varios años la conquistaron toda. Huido el que fue su rey, hicieron bautizar a dos de sus hijos. Y si bien no los forzaron... [*sigue una mancha de tinta que hace imposible la lectura*] al cabo de un año publicaron un edicto, mandando que todos se hiciesen cristianos, y que los que no quisieran hacerlo saliesen de España. Como consecuencia, casi todos los poderosos y ricos se fueron para el Africa, bautizándose los que quedaron. Por lo que justamente recibieron del Papa el título de Reyes Católicos. El resultado es que hoy en España no viven sino los cristianos, a excepción del reino de Aragón, donde viven muchísimos moros, que siguen usando sus mezquitas y ceremonias. Por su parte, los reyes les vienen tolerando durante mucho tiempo porque pagan grandes impuestos.

Ni fue menor la gloria de la reina en tan gran hazaña, ya que con el asentimiento de todos le fueron atribuidas a ella la mayor parte de estas cosas, y además porque

todos los asuntos pertenecientes a Castilla los llevaba ella de su mano. La parte más importante la llevaba ella y en las cosas comunes no era menos útil persuadirla a ella que al marido. Y no se ha de atribuir esto a que el rey no valiera, pues por lo sucedido después, podemos ver su gran valía. Pero hay que decir o que la reina fue tan singular que el mismo rey le cediese la delantera o que siendo estos reinos de Castilla suyos propios él la dejaba hacer por cualquier buen fin.

Se cuenta que era muy amante de la justicia, muy recatada en todo su cuerpo, que se hacía amar y temer de sus súbditos, avidísima de gloria, liberal y de ánimo generoso, de forma que se puede comparar a cualquier otra mujer de cualquier época. Se dice también que aunque el rey era naturalmente inclinado al juego, por respeto a ella no jugaba sino en raras ocasiones y a juegos muy comunes. Hay quien da fe de haberlo visto después entregándose con frecuencia a juegos torpes y poco honorables y más del tiempo que conviene a un príncipe que tiene sobre sus espaldas el gobierno de tantos reinos.

Ordenadas las cosas de sus propios estados y sometida España a un solo mando y buen gobierno, y liberada finalmente de su antigua infamia y servidumbre, diré —para llegar al comienzo de mi razonamiento— que la gloria de esta nación se ha extendido con la recuperación del estado de Perpiñán entregado al rey de Francia por el rey don Juan, su padre; por la conquista del reino de Nápoles, por haber vencido y expugnado más lugares importantes en Africa; y por haber encontrado por primera vez islas como la Española, la Juana y otras, de donde se saca oro, cuya quinta parte es del rey, y el resto del que lo descubre. Así España se ha visto iluminada de algún modo en nuestro tiempo y ha salido de su natural oscuridad.

Acabamos de decir la verdad sobre la reina, y, hablando de esta nación, no estará fuera de lugar hablar también del rey. No será necesario hacer mención de su gloria, hoy día tan grande, ni de las cosas hechas por él, ya que todo el mundo las conoce. Ni es necesario decir cómo

después de la muerte de la reina mantuvo estos reinos de Castilla no como rey, sino como gobernador de la reina doña Juana, su hija, por estar ésta enajenada. Hablaré tan sólo de algunas de sus costumbres y maneras.

Las obras que ha hecho, sus palabras y maneras, lo mismo que la opinión común sobre él, nos muestran a un hombre lleno de sabiduría y prudencia. Es sumamente reservado, hasta el punto de no comunicar las cosas importantes sino por necesidad. No podría ser más paciente. Vive con gran orden y conforme a este orden divide su tiempo. Todas las cosas grandes o pequeñas del reino quiere atenderlas él y que pasen por sus manos. Y aunque se muestra complacido en escuchar el parecer de cada uno, es él quien resuelve y dispone de todo. Comúnmente es tenido por avaro, cosa que no sé si procede de su naturaleza o que los grandes gastos y empresas que tiene o las pocas entradas para hacer frente a los mismos le hacen ser así. De todos modos hay que entender que procede con cálculo y dispuesto a limitar los gastos lo más posible. Es diestro en el ejercicio de las armas, tanto antes como después de ser rey. Muestra una gran religión, hablando con gran reverencia de las cosas de Dios y refiriendo todas las cosas a él. Muestra gran devoción en los diversos oficios y ceremonias, cosa natural a toda la nación. No tiene letras; su humanidad es mucha; sus audiencias fáciles y sus respuestas agradables y de un gran estilo. Son pocos los que no salen contentos de ellas, al menos de sus palabras. Pero tiene fama de cambiar muchas veces de aquello que promete o porque promete con ánimo de no cumplirlo, o simplemente que cuando las cosas suceden le hacen cambiar de propósito, sin tener en cuenta lo dicho con anterioridad. Yo creo que sabe disimular muy bien ante los demás hombres, pero ya no sé si el defecto señalado arriba es cierto. Y sucede que como tiene fama de prudente, se sospecha que gobierna con astucia y como a escondidas, sin respeto a los demás, llevando todas las cosas hacia sus intereses. Y sin embargo, con frecuencia, semejantes cargos son falaces. En suma, es un rey de grandes dotes y de mucha virtud, y

no se le hace otro cargo, por verdadero o falso que sea, que ser liberal e incumplidor de la palabra dada. Por lo demás, todo él es cortesía y moderación. No se ensalza a sí mismo ni salen de su boca sino palabras pensadas y de hombres sabios y buenos.

Ni tanta virtud ha quedado desheredada de la fortuna, ya que desde el comienzo hasta hoy se puede contar entre los afortunados. Pues de segundón de un pobre rey de Aragón, pasó a ser primogénito y tuvo una mujer tan singular con tantos reinos en dote, que en tantas obras como emprendió, nunca le faltó la fortuna. La cual, además de triunfos, le dio ocasión de comenzar guerras con títulos justísimos, tales como la de Granada, la de Africa y, por fin, en esta guerra contra Francia, comenzada bajo pretexto de defender el estado temporal y espiritual de la Iglesia. Sólo le faltó inspiración en la división hecha con Francia de las cosas de Nápoles, para apoderarse del estado de un pariente suyo estrechísimo, a quien había dado esperanza de mandarle ayuda que después le fue adversa. No parece conveniente justificación decir que aquél era un reino suyo hereditario, por ser un estado del rey Alfonso, su tío, muerto sin hijos legítimos y que lo había conquistado con las fuerzas de Aragón. Porque lo había adquirido como cosa no perteneciente a Aragón, ni este rey había hecho jamás cuestión de controversia alguna al respecto. Ni menos se justifica ahora con aquella razón que se quiere alegar tanto por la reina como por él: que lo hicieron porque no pudiendo evitar que aquel reino cayese en manos del rey de Francia, les pareció mejor tener la parte que el todo. Razón en verdad más útil que honesta.

Sólo le faltó la fortuna de los hijos, pues sabido es que el único varón murió estando ya casado. De las hijas, aunque todas ellas estuvieron casadas con primogénitos de rey, la primera, que fue mujer del rey de Portugal, quedó pronto viuda y volvió a casarse con el rey don Manuel, muriendo poco después a consecuencia del parto y dejando un hijito que había de ser rey de aquellos reinos y que también tuvo muerte prematura. La segunda,

que es hoy reina, perdió pronto a su marido el rey don Felipe (el Hermoso), joven guapo y esbeltísimo, la cual al presente está fuera de sus cabales. La tercera, mujer del rey don Manuel, no ha tenido desgracia alguna. La cuarta, casada con el primogénito del rey de Inglaterra, perdió pronto al marido y se ha vuelto a casar con el hijo segundo. Algunos atribuyen estas desdichas a la buena suerte, ya que si el varón o la primera de las mujeres estuviesen vivos, o la segunda estuviese en sus cabales, hubiesen tenido que retirarse a Aragón. En las demás cosas la dicha ha sido completa, si exceptuamos la venida del rey don Felipe a Castilla, que fue tomada a risa hasta la ofensa.

El poderío de todos estos reinos unidos de España es hoy grande, sobre todo por la cantidad de hombres de armas y de buenos caballos, cuyo nervio central reside en Castilla, de donde salen fuertes ingresos de dinero. Porque el reino de Aragón es poco útil a las entradas del rey, debido a que según privilegios antiquísimos no pagan casi nada. Además de estar inmunes de pagos, tienen apelación directa al rey en cuestiones civiles y criminales, quien no puede, por otra parte, despacharlos enteramente. De manera que la reina doña Isabel, molesta por tantos privilegios y libertades, acostumbraba a decir: «Aragón no es nuestro, tenemos que volver a conquistarlo.» No sucede así en Castilla, donde el pueblo paga mucho y donde la sola palabra del rey está por encima de todas las leyes.

No sé en concreto cuántas son las entradas o ingresos de conjunto, pero no tienen fama de ser muy grandes y están justificadas por los muchos gastos y por las provisiones y exagerados favores constantes. Y ahora, en tiempos de este rey, las entradas son menores que de ordinario, porque los prolongados gastos habidos han alejado muchos ingresos. En suma, un rey pobre para la grandeza del país y, sin Castilla, sería un mendigo. Porque del reino de Aragón no saca casi nada, ya que cuando se declara la guerra están obligados a pagar a seiscientos hombres de guerra para la defensa del país. Y aunque

alguna vez dan voluntariamente algún subsidio, no es de ordinario, ni tampoco pueden verse obligados a ello. Válese también el rey de ingresos extraordinarios, como son los maestrazgos, las confiscaciones de la Inquisición y, con licencia apostólica, los diezmos de los sacerdotes. Todo lo cual sale de Castilla.

De manera ordinaria... el rey tiene hombres de armas al servicio de Italia, llamados los hombres de armas de la guardia, a cada uno de los cuales da ochenta ducados al año. Viene después otra clase de milicia, la de los llamados hombres de apoyo o refuerzo, compuesta de hombres de armas y caballos ligeros. A los cuales da una pequeña provisión anual, estando obligados a mantener un solo caballo por cada uno, tanto los hombres de armas como los jinetes, y a estar dispuestos a seguir al rey en la guerra. Les manda cuando quiere y les da, durante el tiempo que les emplea, un tanto por día, es decir, a razón de cuatro ducados al mes *vel circa*. De todo lo cual resultan grandes beneficios: el primero, que con pocos gastos tiene siempre dispuestos en orden gran número de hombres de armas y de jinetes. En segundo lugar, que cuando ha de emplearlos no los ajusta de antemano más que para uno o dos meses. En tercer lugar, que los licencia cuando quiere y, caso de necesitarlos por dos meses, sólo les paga dos meses. De esta manera no interviene con los otros, ya que necesita emplearlos uno o dos años al menos. Y estos hombres de armas de apoyo no tienen, como he dicho, más que un solo caballo cada uno.

En su guardia particular tiene cien alabarderos, a cada uno de los cuales da poco menos de tres ducados al mes. Tiene en su guardia cinco mil infantes, con el mismo sueldo, según creo. Y cuando no se ha de servir de ellos para acciones de guerra, están siempre junto a la corte cuatro o cinco retenes, según ha ordenado el rey después de su vuelta de Italia. Los demás infantes que necesita los toma durante el camino y, según creo, no con muchos gastos, ya que dada la pobreza de los hombres y su inclinación a la milicia, los encuentra a boleo. En efecto, tienen suficientes soldados y todos súbditos del país, aun-

que los hombres de armas ni van bien a caballo ni son tenidos como buenos. Los jinetes son óptimos, ya por el ejercicio, ya por tener caballos perfectos. Pero son jinetes auténticos, pues hasta ahora no usan ballestas a caballo, sino picas o lanzas. La infantería tiene fama de ser buena, sobre todo en la expugnación del campo. Pero ordinariamente van mal armados y además sólo tienen espada y broquel. Y estos soldados tienen una propiedad: que son pacientísimos ante la adversidad y saben vivir con poco.

Además de estas milicias tiene España otro tipo de milicia para la religión cristiana. Y la razón es que habiendo sido oprimidos desde antiguo por los moros, se fundaron en Castilla tres órdenes de caballeros, los de Santiago, Alcántara y Calatrava, a imitación de los caballeros de Rodas. Se llaman comendadores y los beneficios recibidos encomiendas. Tienen entradas muy fuertes y están obligados a combatir contra los moros que vinieron a España. Y hay alguna orden —como la de Santiago— que no tiene otro cuidado que éste. Pueden casarse y viven en todo como los demás seculares. Cada una de estas órdenes suele tener un gran Maestre vitalicio, nombrado por todos los miembros de la orden, y este Maestre confiere a su modo todas las encomiendas. El rey y la reina obtuvieron después por autorización apostólica que estos maestrazgos pasasen a ser suyos, y así es como los tiene hoy el rey. Como consecuencia, las entradas anuales de estos tres maestrazgos ascienden a más de ciento veinte mil ducados, pudiendo distribuir sus encomiendas según su criterio y a favor de sus allegados y favoritos. Sirve además a su deseo de humillar a los señores de Castilla, porque estando estos maestrazgos en manos de grandes hombres y encontrándose con tantas entradas y teniendo que administrar tan vastas encomiendas, iban directamente a la nobleza de toda Castilla.

El estilo de la corte del rey es dar a los que le sirven y a los oficiales de la casa provisiones según la calidad de las personas y lugares que tengan, pero todos viven en su vivienda propia. El rey come solo y en presencia

de muchos, a excepción de las grandes solemnidades, que comen juntos la reina y él. Nadie come con él, a no ser aquel a quien quiere hacer un gran honor, como es el caso de un gran señor de su reino o de una gran embajada. Y no interviene en nada más. Todo el que quiere hablarle cuando él está sentado, se arrodilla y no se levanta si no recibe una orden de levantarse. En privado, hace sentar a hombres distinguidos. En público, mientras está sentado no se sienta nadie si no son los embajadores. Se acostumbra besarle la mano en las cortes o al salir de viaje, cosa a la que se resiste sobre todo si se trata de embajadores y personas semejantes. Otros, por el contrario, estarían preocupados si no la diese a besar al volver o al partir. El, en cambio, no la da muchas veces por humanidad o cortesía. A los españoles les agrada que el rey sea humano, sin perder nunca la gravedad de su majestad. La corte se traslada con frecuencia de un lugar para otro, y a los que forman el séquito se les da alojamiento en casas particulares, estando el dueño de la casa obligado a servirle con la mitad de la casa y la mitad de los muebles que hubiere dentro de ella. Esta costumbre se observa sólo en Castilla, porque los vecinos de Aragón tienen el privilegio de no tener que dar alojamiento más que a los que quieran.

A pesar de que, como he dicho, esta nación es pobre en su conjunto, a mi modo de entender, los grandes viven espléndidamente y con gran boato, no sólo en los objetos de tapicería y platería —cosa muy usada incluso entre los del pueblo que tienen riquezas—, sino en las demás manifestaciones de la vida. Tienen a su servicio buen número de cortesanos, a los que dan comúnmente provisión. Y si bien es verdad que muchos viven dispersos, están obligados a acompañar al señor cuando cabalga. A algunos les mandan el dinero a la propia casa, a otros les envían cada día la comida, tanto para ellos como para los caballos. Es lo que se llama mandar la ración, costumbre que siguen usando cuando quieren honrar a un forastero. Muchos de los señores principales tienen a su disposición hasta un centenar de lanzas o de jinetes,

más o menos, según las posibilidades de cada uno, dando así apoyo a la costumbre del país. Sirven grandes mesas y espléndidos platos y se han de servir con tantas ceremonias y reverencias como si cada uno de ellos fuese rey. Sus hombres les hablan de rodillas y, en suma, se hacen adorar, lo que demuestra la soberbia natural de esta nación. Estos señores de Castilla solían gobernarlo y dirigirlo todo en tiempos de otros reyes, no eran muy obedientes y no se dejaban manejar por el rey. El rey y la reina los redujeron a sus debidos términos, de modo y manera que ya no tienen la autoridad y grandeza que solían. No obstante, sigue habiendo muchos duques, marqueses y condes cuyos ingresos no pasan de cuarenta mil ducados, y esto hace muy poco que lo tienen.

Aunque hacen ceremonias y muestran reverencia a las cosas de Dios, no obstante, el culto no les favorece mucho, ni se realiza con orden, sino todo lo contrario. Tampoco se encuentra monasterio alguno, tanto de hombres como de mujeres, con fama de santidad y de vida singular. Cierto que existen obispados cuyas entradas son altísimas y que tienen lo espiritual y lo temporal. El mayor es el arzobispado de Toledo que, según se dice, junta cincuenta mil ducados. La siguen Sevilla y Compostela, que superan los quince mil, y le siguen muchos obispados con seis, ocho y diez mil ducados. Hay muy buenas iglesias y abadías. Y la riqueza de los lugares eclesiásticos procede en gran parte de los diezmos que paga el pueblo. Este da a la Iglesia la décima parte de todo lo que nace en su suelo, tanto de animales como de posesiones, que no es poca cosa. Y de esta décima parte, dos nonas van al rey; la otra se distribuye parte entre el prelado de la iglesia y parte entre el obispo de la diócesis.

Los ingresos de todo el reino no se pueden conocer a punto fijo, pero, a lo que entiendo, estos reinos de Castilla dan en total poco más de trescientos *contos,* que vienen a ser unos ochocientos mil ducados. De éstos, más o menos, la mitad van destinados, sea por juramento o promesa, a amortizaciones de los ingresos, a provisiones y préstamos hechos por el rey. De todo lo cual el rey no

percibe ni un maravedí. Con los otros cuatrocientos mil hace frente a los gastos de su corte, de los funcionarios, los gastos de la casa de la reina, de las fortalezas, de modo que de ellos no puede ahorrar mucho. Vienen después las entradas de los maestrazgos, sobre los cuales tiene también gastos de mantenimiento y otras obligaciones, de modo que no puede ahorrarlos todos y él dice que no ahorra nada. Tiene además la entrada de estas islas poco ha descubiertas, consistente en una quinta parte del oro encontrado en ellas que es para él y que, según dicen, un año con otro, asciende a más de cincuenta mil castellanos, y hay quien dice que setenta mil. En tiempos pasados ha sacado mucho de la Inquisición, pues a toda sentencia dada, sea sobre la vida o sobre los bienes, va aparejada la confiscación de los mismos. Y aunque le diesen muchos inmuebles el resultado no era grande. Hoy día saca poco. Tiene también la confiscación ordinaria de los demás delitos, que no son muchos.

En las guerras contra los infieles o en defensa de la Iglesia se invierten —con licencia apostólica— los diezmos del clero. Así obtiene jubileos, indulgencias, ajustes de robos y de cualquier otro delito. A esto hay que añadir, además de los gastos ya dichos, los mantenimientos siguientes: la guardia de Orán, Mazalquibir, Bujía y otros lugares de Berbería. De forma que, contado todo esto, se concluye que los gastos se acoplan perfectamente a las entradas. Y aunque es voz que en Aragón tiene abundantes tesoros, los sabios no lo creen. Las entradas del rey provenientes de Aragón, Cerdeña, Mallorca y Menorca son bien poca cosa; tampoco de Sicilia sale mucho. De las entradas de Nápoles recibe asimismo más de sesenta mil, que da todos los años a las reinas, y que entrega como devolución del dinero prestado por los señores de la parte de Aragón a quienes quitó los estados para dárselos a los de Anjou, según la fórmula de las capitulaciones hechas con Francia. A todos los cuales les dio lo equivalente o en dinero o en estados.

En conclusión, después de todos estos gastos, de los habidos de forma ordinaria con la gente de armas y ser-

vicios, con los de la guardia de fortalezas y de las galeras, es fama que habitualmente no le llegan más de treinta mil ducados por año.

Además de las entradas arriba mencionadas, tiene hace tiempo, por privilegio apostólico, la facultad de percibir del orden eclesiástico un diezmo y a veces dos. Pero aunque esta facultad es general en todos sus reinos de Castilla y Aragón, casi sólo se aplica en Castilla. Porque cuando el reino de Aragón le ofrece algún subsidio, a través de las cortes, exceptúa siempre que durante un tiempo determinado los eclesiásticos no tienen que pagar ningún tipo de diezmos o de subsidio que el rey consiguiese del Papa. De forma que esta carga se mantiene sólo en Castilla, quien ha convenido lo que ha de pagar por diezmos y que resultan sesenta mil ducados *vel circa*.

Tiene además una ayuda eclesiástica a cuenta de la guerra contra los infieles, llamada cruzada. A quien se acoge a ella se le dan grandes perdones, autoridad de absolver de casi todos los pecados reservados, tanto en vida como en muerte, sólo con pagar dos reales, que es una moneda que no vale once ducados. Por esta bula se da también autoridad de absolver los casos de usura y también de restitución mayor o menor, según las circunstancias del caso. Se autoriza además todo aquello que so pretexto de guerra contra los infieles hace y deshace el rey en beneficio regio, así como de los ministros comisionados para el caso y que le ayudan con todos los medios posibles directos e indirectos, aplicándola y extendiéndola a infinitos casos.

Esta facultad fue concedida al principio por tiempo determinado, habiéndosele prorrogado al rey de tiempo en tiempo, hasta el día de hoy. Al principio sacó bastante, por la misma novedad. Y se dice que el año que el rey tomó Málaga consiguió ochocientos mil ducados. Después ha disminuido porque en las ciudades se acogen pocos a ella; en el campo sí, como a la fuerza y por miedo. En total, que viene a sacar hoy de forma ordinaria unos trescientos mil ducados. A estos Papas les parece que no le han concedido gran cosa, pero es tanto, que sin tales ayu-

das el rey no sólo no hubiera tomado Granada y tantos otros reinos extranjeros, sino que además hubiera tenido dificultad para conservar Aragón y Castilla. Y un Papa que sea prudente y que entienda bien las cosas se lo concedería con gran provecho de la Iglesia. Ningún rey tiene tanto derecho como él a ser ayudado por ella pues tanto provecho le ha proporcionado la autoridad del rey. Le agraciaron también los Papas, confiriéndole los obispados a su disposición. Y particularmente en el reino de Granada, el Papa Inocencio no sólo le concedió el patronato de los obispados, sino de las canonjías y de todos los beneficios curados, dejando a su arbitrio el asignar solamente las entradas y réditos que le pareciese.

Introducción ... 9
Bibliografía ... 28
Lorenzo Valla ... 31
Las Elegancias de la Lengua Latina ... 37
Sobre el libre albedrío ... 43
Marsilio Ficino ... 53
Comentario al *Simposio* o *Banquete* de Platón. 59
Angelo Poliziano ... 83
Lamia (La bruja). Introducción a los «Priora Analytica» de Aristóteles ... 87
Giovanni Pico de la Mirándola ... 115
Discurso sobre la dignidad del hombre ... 121
Pietro Pomponazzi ... 155
Sobre la inmortalidad del alma ... 161
Baltasar Castiglione ... 179
El Cortesano ... 185
Francesco Guicciardini ... 219
Historia de Italia ... 225
Escritos autobiográficos. Relación de España ... 235